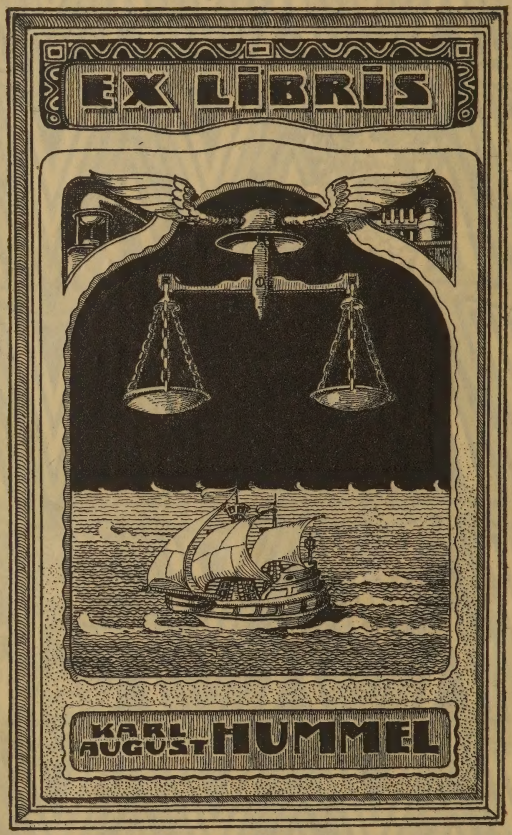
Windelband

Präludien

2

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH



ARTIBUS INGENUIS
J.C.B.M.
1661

104
W722p
V.2

Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband
Professor an der Universität Heidelberg.

Vierte, vermehrte Auflage in zwei Bänden.

Zweiter Band.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911.

Copyright 1911 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig. 44192.

II

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Vorwort zur ersten Auflage III
Vorwort zur zweiten Auflage IV
Vorwort zur dritten Auflage V
Vorwort zur vierten Auflage VI
1. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) 1882 1
2. Über Sokrates. (Vortrag) 1880 55
3. Zum Gedächtnis Spinozas. (An seinem zweihundertjährigen Todestage gesprochen an der Universität Zürich) 1877 . . 88
4. Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. (Vortrag) 1881 112
5. Nach hundert Jahren. (Zu Kants hundertjährigem Todestage) 1904 147
6. Aus Goethes Philosophie. (Rede aus Anlaß des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe) 1899 168
7. Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance. (Vortrag) 1904 191
8. Schillers transszendentaler Idealismus. (Zu seinem hundertjährigen Todestage) 1905 213
9. Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick. (Vortrag) 1878 230
10. Die Erneuerung des Hegelianismus. (Heidelberger Akademierede) 1910 260

Inhalt des zweiten Bandes.

		Seite
1.	Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie. (Vortrag) 1907	1
2.	Über Denken und Nachdenken. (Eine akademische Antrittsrede) 1877	24
3.	Normen und Naturgesetze. 1882	59
4.	Kritische oder genetische Methode? 1883	99
5.	Geschichte und Naturwissenschaft. (Straßburger Rektoratsrede) 1894	136
6.	Vom Prinzip der Moral. 1883	161
7.	Pessimismus und Wissenschaft. (Vortrag) 1876	195
8.	Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben. (Vortrag) 1908	221
9.	Bildungsschichten und Kultureinheit. 1908	247
10.	Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus. 1910	256
11.	Das Heilige. (Skizze zur Religionsphilosophie) 1902	272
12.	Sub specie aeternitatis. (Eine Meditation) 1883	310

Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie.

Es soll mir vergönnt sein, über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie zu sprechen. Eine derartige Betrachtung ist für die Philosophie von ganz anderer Bedeutung und durch ganz andere Anlässe berechtigt, als für irgend eine der besonderen Wissenschaften. Diese haben ihren mehr oder minder begrenzten Gegenstand, und ihre Entwicklung zeigt einen, wenn auch nicht immer völlig stetigen, so doch im ganzen sicher bestimmten Fortschritt in der Annäherung an ihr Erkenntnisziel: für eine solche Einzeldisziplin kann es sich in einem besonderen Augenblicke nur darum handeln, sich auf die Summe des Erreichten an Kenntnissen und Arbeitsweisen zu besinnen und daraus etwa die nächstliegenden Aufgaben für die Zukunft zu bestimmen. Der Philosophie aber, die solcher Stetigkeit in ihrer historischen Bewegung entbehrt, werden ihre Aufgaben jeweils durch die gesamten Zustände des geistigen Lebens ihrer Zeit bestimmt, und sie ist deshalb von diesen in viel höherem Maße abhängig als die übrigen Wissenschaften. Das hängt natürlich damit zusammen, daß man von der Philosophie nicht die Einsicht in ein einzelnes Gebiet des Wirklichen, sondern vielmehr eine gedankliche Arbeit erwartet, die in wissenschaftlicher Begründung eine Weltanschauung und Lebensansicht gewähren soll. Diese Aufgabe aber kann niemals nur durch die theoretischen Ergebnisse des in seine besonderen Gegen-

stände vertieften Forschens und Wissens gelöst werden, sondern sie verlangt immer eine ideelle Selbstverständigung der tiefsten Motive des gesamten Kulturlebens, eine Besinnung auf die letzten inhaltlichen Bestimmungen des sittlichen und sozialen, des ästhetischen und religiösen Zusammenhanges ihrer Zeit, dessen prinzipielle Einheit in einer begrifflichen Form zu erfassen das Wesen der Philosophie ausmacht.

Das Bedürfnis nach einer solchen ideellen Konzentration und Selbstbesinnung ist nun in dem Kulturleben selbst nicht immer mit gleicher Energie vorhanden, und das Verlangen nach einer Weltanschauung, das metaphysische Bedürfnis, wie wir es seit Schopenhauer nennen, macht sich deshalb zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Maße geltend. An sich ist es ja immer vorhanden, es gehört zu den unausrottbaren Trieben der menschlichen Natur, und alle Enttäuschungen, die es im Laufe der Geschichte erfahren hat, können nicht verhindern, daß es immer wieder in jedem ernsten Menschen mit der ganzen Fülle seiner quälenden Fragen aus den scheinbaren Selbstverständlichkeiten und eingelebten Gewohnheiten der Meinungen hervorbricht. Für jeden gibt es schließlich Erlebnisse, durch die das unbefangene Vertrauen in das alltägliche Meinen und Glauben erschüttert wird, und das sind die Geburtsstunden des philosophischen Nachdenkens. Aber die Bedeutung, welche die Beschäftigung mit diesen letzten Problemen in dem geistigen Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit einnimmt, hängt zum großen Teile davon ab, wie stark es von den Aufgaben und Interessen anderer Tätigkeits-Sphären in Anspruch genommen und von deren Ergebnissen und Erfolgen befriedigt ist. So ist es möglich, daß zeitweilig vor der intensiven Arbeit auf den besonderen Gebieten des Kulturlebens die philosophische Besinnung auf deren einheitlichen Zusammenhang mehr zurücktritt und die wissenschaftliche Philosophie in

dem Interesse ihrer Zeit nur eine mehr oder minder untergeordnete Rolle spielt.

Derartige Zeitalter kann man positive nennen, und ein solches ist bei uns Deutschen die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sicherlich gewesen. Man hat sie wohl als das naturwissenschaftliche oder auch als das technische oder das politische Zeitalter charakterisiert und damit die Richtungen angegeben, worin mit dem gesamten Leben auch die Arbeit des Intellekts ihre besonderen Ziele verfolgt, in den festen Bahnen der gegebenen Aufgaben sich entfaltet und darin sich erschöpft und beruhigt hat. Es war deshalb eine Zeit, welche in der Tat nicht eigentlich eine eigene Philosophie hatte, sondern nur noch die Geschichte der Philosophie kannte und im ganzen — abgesehen natürlich von individuellen Ausnahmen — auf eine neue Schöpfung verzichtete, weil sie entweder ihrer nicht zu bedürfen oder dazu nicht fähig zu sein glaubte.

Das hat sich nun offenbar geändert. Man spricht heutzutage mit Recht von dem wachsenden Interesse an der Philosophie, mit dem das neue Jahrhundert bei uns eingesetzt hat, und akademische wie literarische Erfahrungen bestätigen wirklich das steigende Verlangen unserer Zeitgenossen nach einer philosophischen Lösung der Probleme, mit denen sie ringen. Und wer den Blick auf unsere heutigen geistigen Zustände richtet, der wird sich darüber nicht wundern. Wir sehen uns umstürmt von einer Mannigfaltigkeit tief an die Wurzel des Lebens greifender Aufgaben. Durch unser Volk geht ein gewaltiges Sehnen; es ist in ihm etwas von dem Gefühl, über sich selbst hinauszuwachsen, ein Hinausstreben in noch Unbestimmtes und Unbekanntes, ein Trieb zugleich der Ausweitung und der Vertiefung, der Bereicherung und der Befestigung. Wir haben das Bewußtsein, im Übergange zu stehen, und die Formel von der Umwertung aller Werte ist in aller Munde. Das gibt zunächst einen Zustand der

Unsicherheit: wir sehen ein Greifen nach dem Alten, ein Hervorholen ausgelebter Formen und Gestaltungen und dann wieder ein Abwerfen aller Überlieferung und ein ungestümes Verlangen nach eigenem, nie vorher dagewesenem Schaffen.

Ein solches Schwanken zwischen Erneuerung und Neuerung können wir in allen Sphären des modernen Lebens beobachten; nur zwei Gebiete möchte ich erwähnen, auf denen es uns besonders entgegentritt: die Schule und die Kunst. Nirgends vielleicht mehr spiegelt sich das Hin- und Herwogen der Kräfte, als in den zahllosen Versuchen, mit denen die traditionellen Formen der Erziehung unserer Nation, von der Volksschule bis hinauf zur Hochschule, reformiert und den Bedürfnissen der neuen Zeit angepaßt werden sollen, und ebenso finden wir in unserer Kunst ein Suchen und Tasten, wohl auch mit ungesunden Auswüchsen und doch wieder mit gesunder, zukunftsvoller Ursprünglichkeit. Gerade in letzter Hinsicht vergleicht sich unsere Zeit gern mit der Romantik, die ja auch aus ihrer allseitigen Verarbeitung der geschichtlichen Tradition ein völlig neues Leben heraufführen zu können glaubte. Wenn ich aber auf deren Erfolg und auf ihr Geschick sehe, so möchte ich von der Gegenwart hoffnungsvoller denken und sie lieber mit der Renaissance vergleichen, dem typischen Zeitalter einer die Tradition mit starkem Erfolge in sich überwindenden Schöpferkraft. Beide aber, Renaissance wie Romantik, waren erfüllt von dem sieghaften Triebe nach einer neuen Weltanschauung, und so darf uns das Drängen zur Philosophie, das wir heute in weiten Kreisen unseres Volkes erleben, als ein Zeichen dafür gelten, daß wir auf dem Wege zu einer neuen Konzentration des geistigen Lebensinhaltes begriffen sind und damit uns dem Kraftquell nähern, ohne den noch niemals eine Zeit zu einer bleibenden Kulturleistung gelangt ist.

Wenn wir uns nun fragen, was die heutige Philo-

sophie dem zu bieten hat, der mit dem stürmischen Verlangen nach einer Weltanschauung an sie herantritt, so machen wir uns dies am einfachsten durch einen geschichtlichen Rückblick auf die Entwicklung der letzten Jahrzehnte klar. Die Mitte des vorigen Jahrhunderts bezeichnet in Deutschland einen Tiefstand philosophischer Leistung und philosophischen Interesses, und die Literatur der 50er und 60er Jahre war in der Hauptsache von zwei Richtungen beherrscht, dem Materialismus und dem Pessimismus. Für den durchschnittlichen geistigen Zustand jener Tage ist dasjenige charakteristisch, was diesen beiden Richtungen gemeinsam war. Der Materialismus suchte mit den Begriffen der Naturforschung eine vermeintlich wertfreie Weltansicht, eine rein theoretische Erkenntnis der Dinge zu gewinnen, die von aller Vermenschlichung, von aller Trübung durch menschliche Gefühle und Bedürfnisse frei sein sollte; und der Pessimismus hatte seine eindrucksvolle Energie in der Verneinung der Lebenswerte, in der Überzeugung von der Sinnlosigkeit alles Wollens. In den Zeiten, wo man Büchner's „Kraft und Stoff" und Schopenhauer las, war man so weit wie nur je entfernt von einem Verständnis der geistigen Wertinhalte aller Wirklichkeit. Damit hing eine andere Gemeinsamkeit beider Richtungen zusammen: ihre Gleichgiltigkeit gegen die Bedeutung der Geschichte. Für den Materialismus war das eherne, immer gleiche Naturgesetz die letzte Instanz der Betrachtung, auch wenn sie sich den Vorgängen des menschlichen Lebens zuwendete, und für Schopenhauer galt alles Ringen der geschichtlichen Menschheit als eine Tragikomödie, in der immer nur mit anderen Kostümen dasselbe Elend gespielt werde. In der Herrschaft dieser beiden Auffassungen sehen wir am deutlichsten den Rückschlag gegen die große Zeit des deutschen Idealismus, der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts seine historische Weltanschauung begründet hatte. Es ist deshalb wohl so unrichtig nicht, wenn man

in der Vorherrschaft jener beiden Formen unhistorischer und wertverneinender Weltansicht eine Wirkung der Enttäuschungen sieht, welche das deutsche Volk in seinem politischen Leben während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfahren hatte.

Um so eigentümlicher ist es, daß diese Stimmungen das große Erlebnis des Jahres 1870 zunächst überdauert haben: in der breiten Masse wenigstens der populären Literatur des achten Jahrzehnts begegnen wir einer Hochflut materialistischer und pessimistischer Schriften, deren Stimmung sich auch der gesamten allgemeinen Literatur mitteilte. Vergebens würden wir in ihr, und insbesondere in der damaligen Philosophie, einen zureichenden Ausdruck des Gefühls suchen, daß eine neue Zeit, eine weite, von großen Aufgaben und Geschicken erfüllte Zukunft für unser Volk angebrochen sei. Es ist ein nachdenklich machender Beweis dafür, wie langsam die Wandlungen des Volksgeistes zum Selbstbewußtsein der begrifflichen Erkenntnis gelangen. Denn diese entwickelt sich zunächst für sich in ihren Überlieferungen und nimmt die neuen Kräfte aus dem übrigen Leben in ihre Gedankenwelt erst dann auf, wenn sie mit der ganzen Gewalt ihrer Fragen, mit dem ganzen Ungestüm ihrer Widersprüche an die Pforten der Wissenschaft klopfen.

So ist es auch keineswegs etwa die unmittelbare Wirkung veränderter Volksstimmungen gewesen, welche die Philosophie des 19. Jahrhunderts aus ihrer materialistischen und pessimistischen Erschlaffung befreit hat. Ihre Neubelebung ist vielmehr daraus erwachsen, daß sie den Weg zu den Errungenschaften ihrer großen Zeit Schritt für Schritt zurückgefunden hat. Die Übereilungen des einseitig naturwissenschaftlichen Denkens, die sich im Materialismus als ein grobes System von starr dogmatischer Prägung festgelegt hatten, sind durch die kritische Besinnung überwunden worden, welche gerade die bedeutenden

Naturforscher der Beschäftigung mit Kant verdankten. Die Neuentdeckung der kritischen Philosophie, zu der im allgemeinen der Überdruß an den metaphysischen Systemen des Idealismus allmählich führte und nicht zum wenigsten die eindrucksvolle Darstellung Kuno Fischer's beitrug, hat die materialistische Bewegung zum Stillstand gebracht oder wenigstens sie aus den Kreisen der Wissenschaft in diejenigen einer minderwertigen populären Literatur gedrängt. Für diese Phase der kritischen Besinnung ist Albert Lange's Geschichte des Materialismus und ihr weithin reichender Erfolg die charakteristische Erscheinung. Aber dasselbe Werk läßt auch in typischer Weise erkennen, wie man zunächst Kant's Lehre wesentlich nach ihrer negativen Seite würdigte und ihre Leistung in der Zermalmung nicht nur der materialistischen Metaphysik, sondern aller Metaphysik überhaupt suchte und fand. Eine philosophische Timidität fand darin ihren Ausdruck, welche der wissenschaftlichen Einsicht die Begründung einer Weltanschauung verschloß und diese auf die mehr oder minder persönlichen Formen ethischer, ästhetischer und religiöser Bedürfnisse verwies. Der Neu-Kantianismus, der sich in diesem Sinne als eine fast ausschließlich erkenntniskritische Philosophie ausbildete, konnte seine Deutung der Kantischen Lehre mit der Autorität Schopenhauer's decken und fand seinen Eingang nicht nur bei den Naturforschern, sondern auch bei den Theologen, die damit einverstanden waren, daß die philosophische Erkenntnis sich zu den großen Problemen der Weltanschauung nur problematisch verhalten sollte.

Erst allmählich hat das Studium Kant's zu dem Verständnis der Gesamtheit seiner Lehre und zu der Einsicht in die positive Stellung geführt, welche seine Weltanschauung zu allen großen Fragen des Kulturlebens einnimmt: seine Ethik, seine Rechts- und Geschichtsphilosophie, seine Ästhetik, seine Religionsphilosophie sind der folgenden Generation immer bedeutsamer und für die philosophischen

Überzeugungen wirksamer geworden. Je mehr aus dem bewegten Leben heraus diese sachlichen Probleme der Welt- und Lebensansicht die ringenden Geister der Zeit beschäftigten, um so mehr erkannte man, daß die Gedankenwelt des größten Philosophen nicht nur der Wissenschaft ihre Wege wies und ihre Grenzen bestimmte, sondern auch auf die tiefsten Fragen des gesamten geistigen Lebens dem Einzelnen wie der Gesamtheit wohlerwogene Antworten gab. Aber aus der Behandlung gerade dieser Wertprobleme hatten sich dereinst nach Kant die großen metaphysischen Systeme des deutschen Idealismus herausgebildet, und so konnte es nicht ausbleiben, daß diese zu ihrer Zeit mit Begeisterung aufgenommenen und dann von einem ernüchterten Geschlecht verworfenen, in Verachtung und Vergessenheit geratenen Lehren von neuem entdeckt und aufgenommen wurden. Wenn die Philosophie zu Kant zurückgekehrt war, so ging sie nun wiederum von ihm aus und beschrieb dabei ähnliche Wege, wie es vor hundert Jahren seine großen Nachfolger getan haben. In dieser Weise erleben wir jetzt ein Neuerwachen des nachkantischen Idealismus: wir sehen die Gegensätze jener Zeit sich wiederholen. Wiederum steht eine psychologische Richtung, die sich an Fries orientieren will, den metaphysischen Auffassungen gegenüber. Fichtes Lehre mit ihrer Prävalenz der ethischen Bestimmung und ihrer scharfen Betonung des Wertbegriffes findet neue Jünger. Die geschmähte Naturphilosophie Schelling's feiert in dem Vitalismus und ebenso in der Energetik der heutigen Naturphilosophen ihre Auferstehung. Die Philosophie der Romantik sprießt auf dem Boden des neuen ästhetischen Lebens üppig empor. Vor allem aber die Hegel'sche Lehre, die mit ihrer großen historischen Auffassung den Inbegriff der Werte des Kulturlebens als eine gewaltige geistige Einheit zu betrachten begonnen hat, dringt mit der ganzen Wucht ihrer sachlichen Wahrheit zu immer breiterer An-

erkennung vor. Alle diese verschiedenen Richtungen sind natürlich, wo sie zu erfolgreicher Neubelebung streben, damit beschäftigt, die zum Teil sehr wunderlichen Formeln, worin diese Gedanken in der Zeit nach Kant zuerst in die Erscheinung getreten sind, mehr und mehr abzustreifen: wie es denn charakteristisch ist, daß in dem Verständnis der Bedeutung mancher dieser Lehren, insbesondere der Hegel'schen, uns Deutschen zum Teil die andern Völker vorangegangen sind, die bei ihren Übersetzungen und Interpretationen hinter den harten und krausen Kern zu dem sachlichen Gehalte dringen mußten. Auch für uns wird es deshalb jetzt die Aufgabe, das bedeutsame Gesamtergebnis jener großen Zeit der deutschen Philosophie aus seinen zeitlichen Umhüllungen herauszuarbeiten und es in lebendigen sachlichen Zusammenhang mit den Problemen unserer Zeit zu bringen.

Für die Besonderheit der philosophischen Begriffsarbeit wird aber immer das methodische Prinzip maßgebend bleiben, das wir Kant's grundlegendem Denken verdanken. Wenn von der Philosophie nach wie vor als das dem gebildeten Gesamtbewußtsein Wesentliche eine auf wissenschaftliche Untersuchung begründete Welt- und Lebensansicht verlangt und erwartet wird, so kann niemals mehr ernstlich daran gedacht werden, ein solches Weltbild lediglich aus rein formalen Begriffen herausspinnen zu wollen: eine solche Metaphysik, ein solches Wissen rein aus sich selbst ist durch Kant ein für alle mal abgetan. Die metaphysische Lehre der Philosophie kann nur noch durch die Gesamtheit der übrigen wissenschaftlichen Arbeit hindurchgehen und aus ihr hervorgehen. Sie kann nur darauf gerichtet sein, in den Einsichten der Wissenschaften selbst die Prinzipien zu entdecken, vermöge deren wir die Art und das Maß ihrer Geltung zu beurteilen imstande sind. Denn nicht darauf möchte ich, wie es viele getan haben und noch tun, diesen intimen Zusammenhang der

Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gestellt sehen, daß etwa aus diesen, wie man wohl zu sagen pflegt, die allgemeinen Ergebnisse zusammengearbeitet werden sollen. Das bleibt im besten Falle schöngeistige Dilettantenarbeit, und eine solche Philosophie der Brosamen und der Lesefrüchte hat kein Anrecht auf den Namen einer eigenen Wissenschaft, geschweige denn auf denjenigen der ersten, der grundlegenden Wissenschaft. Allerdings meine auch ich, daß die Philosophie die übrigen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung haben soll, aber nicht um sie zu plündern und aus ihren Ergebnissen dies oder jenes herauszupflücken, sondern um sie zum Gegenstande ihres eignen, des kritischen Verfahrens zu machen. Dies kritische Verfahren ist nun aber nicht etwa eine Kritik im landläufigen Sinne des Wortes: es soll der Philosophie nicht einfallen, die Lehren der besonderen Wissenschaften zu beurteilen oder zu prüfen. Sie hat vielmehr deren inhaltlichen Bestand in seiner ganzen Breite als den Grund und Boden anzusehen, der für sie selbst unabänderlich gegeben ist, den sie weder in Frage stellen noch verändern, weder bereichern noch beschränken will. Ihre Aufgabe ist vielmehr darauf gerichtet, die letzten Gründe ausfindig zu machen, worauf dieses ganze in unmittelbarer Betätigung des Erkenntnistriebes erworbene Wissen beruht, die innere Struktur der intellektuellen Arbeit aller jener besonderen Disziplinen zu verstehen und die sachlichen Voraussetzungen zu gewinnen, die ihren Geltungsgrund in sich enthalten.

Den einzelnen, mit methodischem Bewußtsein arbeitenden Wissenschaften geht ein vorwissenschaftliches Auffassen, Meinen und Fürwahrhalten des Menschen vorher: an ihm übt die Wissenschaft ihre Auswahl, ihre Unterscheidung und Verknüpfung, ihre Kritik und ihre Korrektur. Das gilt für unsere Auffassung der körperlichen Außenwelt ebenso wie für unser Wissen von unserm eignen geistigen Leben, für die Gebilde des natürlichen Daseins

ebenso wie für die Gestalten und Geschicke der geschichtlichen Wirklichkeit. Alle diese zunächst in der unbefangenen Erfahrung des Menschen gegebenen Inhalte haben von den Wissenschaften mit methodischer Arbeit geformt und neugestaltet werden müssen, um aus ihrer Unbestimmtheit in die begriffliche Klarheit und Deutlichkeit erhoben zu werden, die allein auf eine notwendige Geltung und auf allgemeine Anerkennung Anspruch hat. In dieser auswählenden und gestaltenden Arbeit des wissenschaftlichen Denkens bildet die letztentscheidende Instanz überall die innere Notwendigkeit des vernünftigen Bewußtseins selbst, und indem die Philosophie jene Tätigkeit der Wissenschaften bis in ihre letzten Gründe hinein verfolgt und in ihrem systematischen Zusammenhange zum deutlichen Bewußtsein zu bringen sucht, gibt sie der in die Fülle des Einzelnen sich verzweigenden Erkenntnistätigkeit ihre einheitlich begründende Zusammenfassung. Die Gesamtheit der Gegenstände aber, an denen sich das Wissen entwickelt, ist schließlich nichts anderes, als der Inbegriff des geistigen Besitzes, den die Menschheit in der Gemeinschaft ihrer intellektuellen Arbeit erworben hat, und auf diese Weise gestaltet sich die kritisch-philosophische Untersuchung der Wissenschaften zur bewußten Erfassung des Kulturinhaltes der Menschheit.

So kann auch jetzt die Philosophie nicht anders verfahren, als indem sie nach dieser kritischen Methode den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit des 19. Jahrhunderts auf seine prinzipielle Bedeutung hin durchforscht und die innere Struktur ihrer letzten Voraussetzungen darlegt. Blicken wir aber jetzt auf diese zurück, so zeigt sich darin ein eigenartiger Gegensatz, der in den früheren Perioden der Wissenschaftsgeschichte nicht im entferntesten dieselbe Rolle gespielt hat. Man hat dies Jahrhundert mit gleichem Rechte das naturwissenschaftliche und andererseits das historische genannt. Der rapide Fortschritt, den die

Naturforschung in diesem Zeitalter gemacht hat, ist die offenkundigste aller Tatsachen. Er betrifft nicht nur die staunenswerte Bereicherung der Kenntnisse und die bewunderungswürdige Verfeinerung der Methoden wie aller ihrer Hilfsmittel, sondern auch die prinzipielle Vertiefung und die begriffliche Klärung ihrer Grundgedanken. Aber wenn die gewaltigen Veränderungen unseres praktischen Lebens, die spielende Überwindung der elementaren Hemmnisse von Raum und Zeit, die wir diesen Fortschritten der Erkenntnis in ihrer technischen Anwendung und Ausbildung verdanken, den Blick des Beobachters zunächst auf sich ziehen und bei sich festzuhalten geeignet erscheinen, so darf man doch nicht übersehen, daß diese ganze großartige Entwicklung in ihren Grundlinien die folgerichtige Fortsetzung der wissenschaftlichen Arbeit ist, welche in der Renaissance als das wesentlich Neue geschaffen wurde und seitdem sich die Herrschaft im Reiche des intellektuellen Lebens gewonnen hatte. Das wesentlich und prinzipiell Neue in dem Wissenschaftsbetriebe des 19. Jahrhunderts ist auf der anderen Seite zu suchen. Mit feiner Symbolik sind in dem Vorgarten der Berliner Universität die Standbilder der beiden Brüder Alexander und Wilhelm von Humboldt errichtet worden: sie erinnern daran, wie schon in den Anfängen des 19. Jahrhunderts brüderlich neben dem großen encyklopädischen Naturforscher der allseitig anregende und feinverknüpfende Vertreter aller historischen Forschung gestanden hat, der Begründer der Sprachgeschichte und der Förderer aller Seiten der Geisteswissenschaft. In der Tat ist es das weitaus Eigenartigere in dem wissenschaftlichen Bilde des 19. Jahrhunderts, daß die historische Forschung darin ihre bewußte und selbstbewußte Gestaltung wie ihre erfolgreiche Organisation gefunden hat. Auf einem bis dahin vorwiegend der allgemeinen Literatur, den belles lettres zugerechneten Gebiete ist der volle Ernst kritischer Forschung

heimisch geworden; auch hier beobachten wir eine Ausbildung und Verfeinerung der Methoden, eine bewußte Handhabung exakt wissenschaftlichen Verfahrens, von der frühere Zeiten noch kaum eine Ahnung gehabt haben; auch hier macht sich der systematisch geleitete Betrieb, durch den die Sonderarbeit des Anfängers in den Zusammenhang der Gesamtforschung eingefügt wird, schon in der äußeren Gestaltung an unsern Hochschulen bemerklich. Neben den Instituten der naturwissenschaftlichen und der medizinischen Fakultät haben mit der Zeit alle Universitäten ihre Seminarien für die historischen Disziplinen erhalten. Aus dieser geordneten Massenarbeit aber ragen während des ganzen 19. Jahrhunderts die gewaltigen Leistungen genialer Forscher hervor. So haben beide Seiten des einzelwissenschaftlichen Lebens in dem verflossenen Jahrhundert ihre gleichmäßig bedeutsame Entfaltung gefunden: neben die Liebig und Helmholtz stellen wir getrost die Ranke und Mommsen, und neben den großen Arbeiten von Kirchhoff und Bunsen stehen die monumentalen geistesgeschichtlichen Werke von Eduard Zeller und Kuno Fischer.

Diesem neuen Verhältnis, worin die historische Wissenschaft ebenbürtig neben die Naturforschung getreten ist, hat nun die Philosophie Rechnung zu tragen, wenn sie nach Kantischem Prinzip sich von neuem als eine kritische Wissenschaftslehre aufbauen will. Denn bei Kant ist deren Umkreis dadurch beschränkt, daß sein Begriff der Wissenschaft im wesentlichen auf denjenigen der Naturwissenschaft zugespitzt und eingeengt ist. Trotz all seines Sinnes für die Erfahrung teilt er doch mit seiner Zeit zuletzt die Gewohnheit, in dem „historischen" Wissen, d. h. in der empirischen Kenntnis des Einzelnen nur etwas Zufälliges zu sehen, dem mit der Vernunftnotwendigkeit auch die Allgemeingültigkeit abgehe: er selbst findet in jeder Wissenschaft nur so viel „eigentliche" Wissenschaft, als Mathematik

darin ist, und sein eigenstes Bestreben war, wie wir in seiner ganzen Entwicklung verfolgen können, darauf gerichtet, eine allgemeine begriffliche Grundlage für die Newton'sche Naturphilosophie, d. h. für die mathematisch-physikalische Theorie zu finden. Deshalb handelt es sich in seiner ganzen Erkenntniskritik lediglich um Naturforschung, und das gesamte historische Wissen geht dabei leer aus: denn es ist nicht in dem Sinne Wissenschaft, worin diese den Gegenstand der Kritik der reinen Vernunft bildet. Das ist nun der Punkt, an welchem, soweit ich sehe, die Kantische Wissenschaftslehre eine prinzipielle Erweiterung und Ergänzung erfahren muß. Unser heutiges Denken steht in der doppelten Tradition von Naturforschung und Historik, es hat einen weiteren Begriff der Wissenschaft und muß deshalb seine kritisch-metaphysische Untersuchung auf dessen ganzen Umfang gleichmäßig richten. Für uns bildet die historische Wissenschaft geradeso das Problem der Kritik wie die Naturforschung, und eben das ist der Sinn, in welchem die geschichtliche Weltansicht, die Kant's große Nachfolger im Zusammenhange mit der romantischen, durch und durch historisch angelegten Denkrichtung ihrer Zeit ausgebildet haben, in den systematischen Zusammenhang der kritischen Philosophie hineingearbeitet werden kann und muß. Die Angreifbarkeit, welche den Formen jener historischen Weltansicht anhaftete, hatte ihren Grund darin, daß sie wesentlich als metaphysische Theorien mit allem dogmatischen Anspruch auftraten. Damit verbarg sich für das Verständnis der Folgezeit der tiefe und lebendige Inhalt, den die historische Weltansicht besaß, und wir dürfen hoffen, das Verständnis davon zurückzugewinnen, wenn es gelingt, diesen selben Gehalt durch die nüchterne Kritik aus der Methode Kant's herauszuarbeiten.

In erster Linie kommt es deshalb darauf an, den fundamentalen Unterschied in das Auge zu fassen, der

zwischen jenen beiden Arten der empirischen Wissenschaften besteht. Eine solche Unterscheidung aber entwickelt sich, wie jede begriffliche Unterscheidung, aus einem gemeinsamen Grunde, und dieser kann in unserm Falle nur in der gemeinsamen Aufgabe aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu suchen sein. Hierfür nun hat Kant die bleibende Grundlage geschaffen, in der wir sogleich eine tief einschneidende Korrektur der Voraussetzungen des vulgären Denkens feststellen müssen. Die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gilt dem naiven Bewußtsein als das selbstverständliche Kriterium der Wahrheit, das auch für die Leistungen der empirischen Wissenschaft, gleichviel ob sie die Natur oder die Geschichte zum Gegenstande hat, durchgängig zutreffen soll. Allein es genügt geringe Besinnung, um deutlich zu machen, daß ein solches Abbild der Wirklichkeit durch keine menschliche Vorstellung, und deshalb auch durch keine darauf gebaute Wissenschaft erreicht werden kann. Selbst wenn wir von allen Bedenken absehen, die daraus erwachsen, daß wir niemals wissen können, ob die Empfindungsinhalte, die in unserm Bewußtsein als die Zeichen für die Dinge unserer Umwelt gelten, den Anspruch haben, deren Abbilder zu sein, so lehrt uns schon ein Blick auf das Entstehen unserer Wahrnehmungen, wie wenig in ihnen eine erschöpfende und vollständige Auffassung des sog. Gegenstandes gegeben ist. Aus der unabsehbaren Fülle der Merkmale des Wirklichen geht unter allen Umständen nur ein kleiner Teil schon in unser wahrnehmendes Bewußtsein ein, und wenn dabei das, was wir die unwillkürliche Aufmerksamkeit nennen, in seinem Ergebnis bereits eine Auswahl aus dem Vollbestande des Wirklichen bedeutet, so ist es klar, daß alle die erinnernden und zusammenfassenden Vorstellungsbildungen, in denen unser erkennendes Denken besteht, erst recht eine solche, teils noch unbewußt und teils schon bewußt auswählende Funk-

tion darstellen. Vielleicht wird das am einfachsten klar, wenn wir uns besinnen, was eigentlich unsere Vorstellung von irgend einem Menschen unserer Bekanntschaft ausmacht. Wir haben ihn in vielen wechselnden Lagen, in mancherlei Kleidung, in allerlei Beschäftigungen und Verhältnissen gesehen. Wir werden nicht behaupten, daß wir dabei auch mit jeder besonderen Wahrnehmung jedesmal alles einzelne an ihm bis in das Kleinste wirklich aufgefaßt hätten, und gar unsere Gesamtvorstellung, die wir nun von ihm haben, ist doch auf einen verhältnismäßig sehr kleinen Teil aus allen den einzelnen Wahrnehmungen beschränkt, die wir im Laufe der Zeit von ihm und an ihm gemacht haben. Das Bild also, das wir so im Ganzen von ihm haben, ist als solches allein niemals wirklich gewesen, es bedeutet vielmehr einen Ausschnitt, eine Auswahl aus dem Wirklichen, und diese Auswahl hat sich dabei in der Reihenfolge unserer einzelnen Erlebnisse ganz unwillkürlich noch ohne jede Absicht vollzogen. Fragen wir uns aber nun, was denn dabei aus der ganzen Mannigfaltigkeit ausgewählt worden ist, nach welchen Kriterien sich tatsächlich diese absichtslose Auswahl vollzogen hat, so werden wir in der Hauptsache ganz dieselben Interessen als maßgebend finden, die uns auch dann leiten, wenn wir einen Menschen mit vollbewußter Absicht beobachten. Es hat uns das an ihm interessiert, ist uns aufgefallen und in der Erinnerung geblieben, was an ihm etwa für sein Verhältnis zu uns und zu anderen Menschen irgendwie wichtig war oder sein konnte: alles andere dagegen, was eine solche Beziehung nicht gewann, ist uns gleichgiltig gewesen und, wenn es je flüchtig aufgefaßt war, nachher wieder vergessen worden. Und doch gehörte alles dieses an sich auch gerade so zu dem Wirklichen, wie dasjenige, was wir aufgefaßt und behalten haben, weil es für uns in irgend einem Sinne „wesentlich" war.

Wenn auf diese Weise schon unsere unwillkürliche Vor-

stellungsbildung durch einen Vorgang der Auswahl des „Wesentlichen" bestimmt ist, so gilt das in erhöhtem Maße für alle die Vorstellungen, die wir in absichtlicher Überlegung erzeugen. Eine solche Vorstellung nennen wir in der Wissenschaft einen Begriff, und jeder Begriff entsteht somit aus einer auswählenden Neuerzeugung im Bewußtsein. Wenn wir uns von irgendwelchen Gegenständen unserer täglichen Erfahrung, von einem Baum, einem Stuhl, einem Hund einen Begriff machen, und zwar nicht etwa erst den gattungsmäßigen Allgemeinbegriff Baum, Stuhl, Hund, sondern den Singularbegriff von diesem einzelnen Gegenstande, so leisten wir dies, indem wir entweder von der einzelnen Anschauung oder von den in unserer Erinnerung angesammelten mehrfachen Anschauungen die einzelnen Merkmale gesondert hervorheben: aber das geschieht immer nur und kann immer nur geschehen an einem kleinen Teile dieser von uns niemals ganz aufzufassenden Mannigfaltigkeit, und die dabei ausgewählten Merkmale verknüpfen wir dann wieder zu der Einheit, die eben der Begriff bildet. So entsteht durch analysierende Auswahl und synthetische Neuverbindung aus der Wahrnehmung der Begriff. Der Inhalt also, den wir darin vorstellen, ist niemals eine einfache Kopie des Wirklichen, ein Abbild des Dinges, sondern er ist ein Erzeugnis des auswählenden und zusammenfügenden Denkens. Die Gegenstände der Erkenntnis somit, die wir in den Begriffen denken, sind nicht als Abbilder des Wirklichen gegeben, sondern im Denken und vom Denken selbst erzeugt.

Aus diesen Grundverhältnissen ergibt sich die fundamentale Aufgabe aller Erkenntniskritik, die Prinzipien zu bestimmen, nach denen in der wissenschaftlichen Begriffsbildung die Auswahl und die Neuverknüpfung der Merkmale von statten geht. Denn wie wir schon an unserer alltäglichen Vorstellungsbewegung beobachten können, daß

für verschiedene Menschen und verschiedene Interessen jene Auswahl des „Wesentlichen" außerordentlich verschieden ist, so zeigt sich auch die Art, wie die Erzeugung des Begriffs in der Wissenschaft von statten geht, in letzter Instanz stets durch deren besondere Erkenntnisziele bestimmt. Jede Wissenschaft erzeugt in gewissem Sinne mit ihren Begriffen selbst erst ihre Gegenstände. Allbekannt ist das hinsichtlich der Mathematik, welche ihre Größenbegriffe in der Algebra so gut wie in der Geometrie durch ihre Definitionen erst zustande bringt, um dann an ihnen die Verhältnisse zu erforschen, die mit der Konstruktion als deren notwendige Folgerungen gegeben sind. Für die Mathematik ist dies Verhältnis auch völlig unbedenklich: denn bei der Wahrheit ihrer Erkenntnisse verlangt niemand die Übereinstimmung mit einem „in der Wirklichkeit" gegebenen Gegenstande. Bei den empirischen Wissenschaften dagegen, die sich doch in irgendeiner Weise auf eine solche bestehende Wirklichkeit beziehen sollen, muß das Recht der Auswahl und der synthetischen Neuschöpfung, die sie mit ihren Begriffen vollziehen, erst aufgewiesen werden.

Den individuellen Assoziationen und Interessen gegenüber kann dies Recht der Wissenschaft, worauf die objektive Geltung ihrer Begriffe beruhen soll, nur in allgemeingültigen Prinzipien bestehen, welche als die obersten Postulate und, wenn man sich so ausdrücken will, als letzte Voraussetzungen oder „Vorurteile" den gesamten Prozeß der Urteilsbildung regulieren. Für alle diejenigen Erfahrungswissenschaften nun — so weit reicht das grundlegende Ergebnis von Kant's Kritik der reinen Vernunft —, welche in der Weise der Naturforschung eine Theorie suchen, wie das jetzt nicht mehr nur in der Physik, sondern ebenso auch in der Chemie, in der Biologie, in der Psychologie der Fall ist, gelten dabei die rein theoretischen Grundbegriffe, welche als Kategorien schon in aller Wahrnehmung enthalten sind, aber bei dieser alltäglichen Erfahrung

nur in vorläufiger und unfertiger Weise angewendet werden. Es ist die von Kant in den „Analogien der Erfahrung" formulierte Grundvoraussetzung, daß die Welt aus dauernden Substanzen bestehe, deren Zustände nach allgemeinen Gesetzen in Wechselwirkung miteinander stehen. Alle begriffliche Arbeit dieser Wissenschaften läuft also darauf hinaus, in der Auffassung der einzelnen Tatbestände und in dem Verständnis ihrer Zusammenhänge aus der weiten Mannigfaltigkeit des Gegebenen dasjenige herauszuheben, was zur Bildung fester Dingbegriffe und zur Erkenntnis regelmäßiger Kausalfolgen geeignet ist. Auf diese Weise werden in der logischen Form der Bildung von Gattungsbegriffen die unwillkürlich aufgenommenen Vorstellungen von den Dingen und ihrer Wirkung aufeinander zur Erkenntnis der Substanzen und der Naturgesetze umgearbeitet, und das ganze Geschäft dieser Theorien ist in letzter Instanz darauf gerichtet, aus dem Gewinn der Eindrücke eine feste Ordnung des bleibenden Seins und des stets sich wiederholenden Geschehens herauszupräparieren.

Diese, wie man in der Philosophie sagt, apriorische Grundlage, welche das ganze Gebäude unserer theoretischen Welterkenntnis trägt, genügt nun aber nicht für die Begründung des objektiven Rechts derjenigen Auswahl, welche die historischen Wissenschaften aus dem Tatsachenmaterial treffen. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß hier erst recht eine Auswahl aus der Mannigfaltigkeit des Gegebenen vollzogen wird und daß diese weit davon entfernt ist, auf die Auffindung von Substanzbegriffen und Gesetzen gerichtet zu sein. Der Bereich des historischen Wissens ist sehr viel enger als der des Geschehens überhaupt. Zunächst ist es klar, daß den Hauptbestand der historischen Forschung dasjenige Geschehen ausmacht, das den Menschen betrifft, das an ihm, in ihm oder wenigstens für ihn stattfindet. Aber auch durchaus nicht alles, was

so dem Menschen geschieht, ist darum historisch, und deshalb lautet hier die Grundfrage: wie muß das Geschehen beschaffen sein, um geschichtlich zu werden? Auch hier zeigt uns wieder das vorwissenschaftliche Vorstellen, in diesem Falle das vorwissenschaftliche Erzählen den Weg. Der Einzelne schon behält und erzählt das, was ihm irgendwie bedeutsam gewesen ist, was eine Beziehung auf sein Interesse, auf sein Wertleben besessen und bewahrt hat: und ebenso ist die Auswahl der Erinnerungen für eine Familie, für einen Stamm, für ein Volk durch solche werthaften Beziehungen bestimmt. Aber in allen diesen Fällen walten wenigstens zum Teil rein individuelle Wertrichtungen vor, die auf ein allgemeingültiges Interesse keinen Anspruch haben. Die Geschichtswissenschaft aber, welche die begrifflich geformte, allgemeingültige Gesamterinnerung unseres Geschlechtes darstellen soll, bedarf deshalb als ihrer obersten Voraussetzungen und Auswahlprinzipien eines Systems allgemeingültiger Werte, welches auf diesem Gebiete dieselbe Aufgabe zu erfüllen hat, wie in den theoretischen Disziplinen jenes System der „Grundsätze des reinen Verstandes". Derartige theoretische Begriffsbildungen von Dingbegriffen und von Kausalgesetzen kommen zwar auch in dem methodischen Zusammenhange geschichtlicher Forschung vor, aber sie bilden weder deren charakteristische Voraussetzung, noch ihre eigentlichen und bedeutsamen Ziele[1]).

Den wissenschaftlichen Charakter einer allgemeingültigen Erkenntnis gewinnt also die historische Forschung im Unterschiede von der Naturwissenschaft nur dadurch, daß wir die Geschichte als die fortschreitende Verwirklichung der Vernunftwerte, daß wir sie als den Prozeß der Kultur

1) Die umfassende Darlegung dieser Gedanken bietet das Werk von Heinrich Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" (Tübingen, 1902).

betrachten, worin sich aus dem Gewirre menschlicher Interessen und Leidenschaften der allgemeingültige Wertinhalt des geistigen Lebens zum Bewußtsein und zur Verwirklichung emporringt. In diesem Sinne verlangt das Verständnis der historischen Wissenschaft, das der heutigen Philosophie durch die allgemeine wissenschaftliche Lage zur Aufgabe gemacht wird, eine kritische Theorie der Kulturwerte. Auf der andern Seite aber ist eine solche Theorie selbst wieder nur aus der lebendigen Entwicklung der Geschichte zu gewinnen. Es ist völlig aussichtslos, aus der Betrachtung des Menschen als Naturwesen und aus seiner darin enthaltenen Triebbestimmtheit die Vernunftwerte des geistigen Lebens ableiten, begreifen und begründen zu wollen. Nur als historisches Wesen reicht der Mensch in die Welt der geistigen Werte hinauf. Seine Sittlichkeit und sein Recht, seine Kunst und seine Religion sind das aus Kampf und Not errungene Ergebnis seiner Geschichte. So muß uns die Geschichte ebensosehr zum Organon der Philosophie werden, wie es früher nur die Naturforschung gewesen ist, und wenn diese Einsicht vor hundert Jahren in dem deutschen Idealismus aus rein begrifflichen und zum Teil metaphysischen Motiven entwickelt worden ist, so zwingt uns heute der lebendige Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit der Arbeit der besonderen Wissenschaften stehen soll, unausweichlich dazu, dies Prinzip wieder aufzunehmen und fortzuführen. Für die Weltansicht, die das ersehnte und geforderte Ziel der heutigen Philosophie sein soll, muß das Wertverständnis der Geschichte dieselbe fundamentale Bedeutung gewinnen, wie die Einsicht in die begrifflichen Grundlagen der Naturforschung.

Es ist ein verbreiteter Einwurf gegen diese Auffassung, daß sie eine unberechtigte Vermenschlichung des Weltbildes enthalte. Von der theoretischen Betrachtung her ist es leicht, darauf hinzuweisen, welch eine verschwindend geringe

Bedeutung der Mensch mit allem seinem Fühlen und Wollen und allen Wertinhalten seines Gemütes in dem unendlichen Weltall besitzt, und man fragt wohl spottend, wie dieses Geschlecht, das in einem entlegenen Winkel des Universums sein auf ein paar Jahrtausende oder auch Jahrzehntausende bestimmtes Geschick abspielt, sich herausnehmen dürfe, die Wertinhalte seines kleinen Lebens in das innere Wesen des unermeßlichen Ganzen zu verlegen. Indessen dürfen wir doch wohl uns darauf besinnen, daß die Vorstellung von der Natur als einem gesetzmäßigen Zusammenhange, worauf jener Einwurf schließlich beruht, selbst keineswegs als ursprünglich und selbstverständlich gegeben gelten darf, sondern vielmehr erst ein Erzeugnis der begrifflichen Vernunfterkenntnis ist, das in mühsamer Bewältigung der auf uns eindringenden Vorstellungen erzeugt worden ist: und wenn wir auf Grund dieser Erkenntnisse uns selbst in den unermeßlichen Zusammenhang des körperlichen Daseins eingestellt finden, so erleben wir in dem Ringen der Geschichte und in der Herausarbeitung unserer Lebensideale aus dem Wirrwarr der Leidenschaften unsere Einstellung in einen andern Zusammenhang, in den des geistigen Daseins, der ebenso unermeßlich ist und der über unsere empirische Existenz ebenso weit übergreift, wie jener physische Zusammenhang. Wenn wir daher der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, welche die sogenannte wertfreie Forschung aus dem Gewirre unserer Wahrnehmungen herauszupräparieren imstande ist, eine reale Geltung über die bloßen Formen unseres Intellektes hinaus zuschreiben dürfen, warum soll es uns verwehrt sein, zu glauben, daß auch jenen allgemeinen Werten, die aus unserer Geschichte sich herausgerungen haben, ebenso eine über die begrenzte Lebensform des Menschen hinaus geltende Realität zukommt? Die historische Erscheinung, die wertvolle Weltansicht, hat bei der Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses gehört zu werden dasselbe Anrecht

wie die naturwissenschaftliche Erscheinung, die sich die wertfreie Weltansicht nennt. Von der einen wissen wir mit demselben Rechte und mit denselben Grenzen, wie von der andern.

Wer sich diese Bedeutung und dies Verhältnis der beiden Weltordnungen, denen der Mensch sich eingestellt findet, zum vollen Bewußtsein gebracht hat, muß in der letzten Einheit, welche das Denken für beide verlangt, das höchste Problem der Philosophie finden, und so wird auch die Religionsphilosophie im Zusammenhange einer solchen Gestaltung des kritischen Denkens sich auf die Frage konzentrieren, wie die Welt der Gesetze und die Welt der Werte, das Reich des Müssens und das Reich des Sollens in einer höchsten geistigen Einheit verbunden sind. Das ist in den begrifflichen Zusammenhängen, die ich hier angedeutet habe, der Punkt, an welchem die philosophische Erkenntnis das letzte und unergründliche Geheimnis aller Wirklichkeit wie unseres persönlichen Lebens berührt.

Über Denken und Nachdenken.

(Eine akademische Antrittsrede. 1877.)

Dem scheinbar regellosen Verlaufe, mit welchem sich die Vorstellungen ohne unser Zutun, wie wir meinen, in uns abwechseln, setzt eine verbreitete und auch wissenschaftlich vielfach verwertete Ansicht das durch den Willen beherrschte, nach bewußten Absichten gestaltete Denken als ein wesentlich Verschiedenes gegenüber. Im ersten Falle scheint es, als spiele sich der ganze Vorstellungsmechanismus in dem leeren Raume unseres Bewußtseins nur wie ein zufällig hineingeratenes Getümmel selbständig ab; in dem anderen Falle glauben wir aus der Natur unseres Bewußtseins den Gedankengang als unseren eigenen zu erzeugen. Es ist für die psychologische Betrachtung und in gewissem Sinne auch für logische Theorien wichtig, darüber klar zu werden, ob dieser Unterschied zwischen dem unwillkürlichen und dem willkürlichen Denken wirklich von so prinzipieller Bedeutung ist, wie es danach erscheinen könnte, — ob der Einfluß des Willens in der Tat den Charakter unserer Denkbewegung in so entscheidender Weise verändert.

Zweifellos ist zunächst die Tatsächlichkeit dieses Einflusses, den der bewußte Wille auf den Verlauf unserer Vorstellungsbewegung ausübt. Daß wir willkürlich unsere Aufmerksamkeit auf die Aufnahme bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen richten und konzentrieren, — daß wir

willkürlich frühere Vorstellungen in unser Bewußtsein zurückrufen und, wie wir zu sagen pflegen, in dem Schatze unserer Erinnerung danach mit vollbewußter Absicht suchen, — daß wir im willkürlichen Nachdenken um mannigfacher Zwecke willen Aufmerksamkeit und Erinnerung dazu verwenden, Begriffe, Urteile und Schlüsse durch bewußte Absicht zu erzeugen: das sind so sehr einem jeden bekannte und so völlig unzweifelhafte Tatsachen, daß man nur darüber eigentlich sich verwundern sollte, weshalb das Problem, wie dieser Einfluß des bewußten Willens auf das Denken zu begreifen sei, sich bisher von den Psychologen verhältnismäßig nur sehr geringer und höchstens gelegentlicher und nebensächlicher Beachtung zu erfreuen gehabt hat. Vielleicht, weil sich die alte Erfahrung wiederholte, daß gerade das Geläufigste und Gewohnteste am spätesten die Aufmerksamkeit der erklärenden Wissenschaft auf sich zu ziehen pflegt, — vielleicht auch aus dem anderen Grunde, weil die Auffassung der älteren Psychologie dieses Problem mehr verdeckte, und weil die Erkenntnismittel, welche ihr zu Gebote standen, in der Tat zur Lösung dieser Aufgabe unzureichend waren.

Diese ältere Psychologie hatte bekanntlich den leeren Raum des von ihr angenommenen „Seelenwesens" mit einer Reihe von metaphysischen Gespenstern bevölkert, welche sie „Vermögen" nannte und welche in Wahrheit nur Abstraktionsbegriffe aus der Gleichartigkeit psychischer Tatsachen waren. Da gab es ein Empfindungsvermögen, ein Gefühlsvermögen, ein Aufmerksamkeitsvermögen, ein Gedächtnisvermögen — und was weiß ich, was diese arme Seele noch alles für Vermögen haben sollte. Es ist aber diese Annahme selbständiger Seelenvermögen nicht weniger ungerechtfertigt und ungereimt, als wenn z. B. die Naturwissenschaft die Gravitationskraft oder die magnetische Kraft als selbständige Wesen betrachten wollte, während sie darin nur gesetzmäßige, d. h. allgemein sich gleich-

bleibende Wirkungsweisen des körperlich Seienden sieht und sehen darf. Nachdem aber einmal durch jene mit Recht als „mythologisch" bezeichnete Operation die Seele in lauter selbständige kleine Seelchen gesplittert war, so fand man weiter kein Arg darin, das eine dieser Vermögen auf das andere einwirkend und den Gang von dessen Tätigkeiten modifizierend zu denken: und da unter diesen Seelenvermögen auch der Verstand als Denkvermögen und der Wille als Begehrungsvermögen figurierten, so ist es gar nicht verwunderlich, daß man auf das bezeichnete Problem sich nicht sonderlich viel eingelassen hat.

Anders steht zu dieser Sache die neuere Psychologie. Sie muß zwar in ihrer Ausdrucksweise sich der von jener älteren Auffassung beherrschten Sprache akkommodieren und spricht, um nicht überall gar zu weitläufig zu werden, auch vom Willen und vom Verstande, als wären das solche abstrakten, selbständigen Dinge: aber das sind für sie eben nur bequeme Abkürzungen ihres Ausdrucks, und sie geht demgegenüber von der Ansicht aus, daß der Zusammenhang von Erfahrungstatsachen, welchen wir als unser Seelenleben bezeichnen, in der Bewegung einfacher und ursprünglicher Elemente besteht. Sie stellt sich deshalb die Doppelaufgabe, einerseits die Urtatsachen des psychischen Lebens in ihrem gesetzmäßigen Ursprunge festzustellen, andererseits diejenigen Formen aufzusuchen, in welchen sich nach festen Gesetzen diese einfachen Elemente zu den verwickelten Gebilden verknüpfen, die den unmittelbaren Gegenstand unserer inneren Erfahrung ausmachen. Erst vor dieser Auffassung der seelischen Vorgänge treten die wirklichen Schwierigkeiten der Probleme hervor; erst sie aber besitzt auch die Mittel, um deren Überwindung wenigstens anzubahnen. Von ihr fällt auch ein neues Licht über die Frage, „wie wir etwas denken können deshalb, weil wir es denken wollen".

Es ist eine unnötige Vermehrung jener Schwierig-

keiten, welche man sich durch eine fast sophistische Wendung der Sache bereitet hat. Bewußte Absicht setzt im allgemeinen die Vorstellung des zu erreichenden Zieles voraus. Wer nun mit bewußter Absicht etwas denken will, der, hat man gesagt, muß doch schon wissen, was er denken will: d. h. er hat schon, was er will, und sein ganzes Denkenwollen ist vollständig unnütz. Der Sophismus dieser Argumentation ist so offenkundig und so leicht zu entwirren, daß er kaum hätte erwähnt werden sollen, wenn nicht in seiner Auflösung zugleich eine sehr wertvolle Mahnung für das philosophische Denken und ein fruchtbarer Ausgangspunkt für weitere Betrachtungen läge. Es ist nämlich ganz klar und einfach, daß zwar jenes „Etwas", welches wir denken wollen, in dem Augenblicke des Wollens in der Tat selbst noch nicht bekannt sein darf, daß dagegen die Beziehungen bekannt sein müssen, in welchen dies unbekannte „Etwas" zu anderen bekannten Vorstellungen steht, — mit anderen Worten, daß es gesucht wird nur vermöge der Stellung, welche es in dem sonstigen Systeme der Vorstellungen entweder schon einnimmt oder einnehmen soll. Ebenso wie wir in der Rechnung jedes x nur bestimmen können, insofern es in bekannten funktionellen Verhältnissen zu bekannten Größen steht, so kann auch in allen unseren Gedanken Unbekanntes nur von Bekanntem aus gesucht werden. Es liegt im Begriffe des Suchens, des bewußten Findenwollens, daß man mit einer Anzahl bekannter Vorstellungselemente ein bisher unbekanntes zu bestimmen hat: ins Blaue hinein kann niemand nachdenken, — wenn auch nicht zu leugnen ist, daß mancher beim Nachdenken ins Blaue hineingerät.

Bei allem durch bewußte Absicht vollzogenen Denken liegen somit die Motive sowohl als auch die Ansatzpunkte in dem schon vorliegenden Denkstoffe, mit welchem das Gesuchte in bekannten Beziehungen stehen soll. Ein sog. „beziehungsloser Gedanke" kann durch absichtliches Nach-

denken gar niemals gewonnen werden, und es war eine verhängnisvolle Täuschung, wenn in der Geschichte der Philosophie hin und wieder Versuche gemacht worden sind, das Denken sozusagen ab ovo zu beginnen und einen „voraussetzungslosen" Anfang des Philosophierens zu finden. Ein solcher kann nie aus bewußtem Nachdenken, sondern nur aus „mystischer Eingebung" stammen — einem Vorzuge, der manchem Philosophen vielleicht als Menschen, jedenfalls aber nicht in seiner Eigenschaft als Philosoph zuteil werden mag. Alles Nachdenken ist seinem Wesen nach voraussetzungsvoll; es gibt in ihm keinen einfachen Punkt, der, an sich selbst gewiß, der Träger aller übrigen Gewißheit wäre. Die menschliche Erkenntnis besteht vielmehr in letzter Instanz aus einem System von Gedanken, welche, von den verschiedensten Ansatzpunkten aus erwachsen, sich mit ihrer Überzeugungskraft gegenseitig stützen und tragen, und die letzte Gewißheit besteht für jeden einzelnen nur in der widerspruchslosen Übereinstimmung, mit der er sich dem Zusammenhange des Ganzen einfügt.

Das Denkenwollen setzt somit überall den Tatbestand des unwillkürlichen Denkens voraus; es ist erst da möglich, wo schon ein nach mannigfachen Beziehungen geordnetes System von Vorstellungen, d. h. also ein relativ entwickelter psychischer Organismus, vorliegt. Die Erfahrung der Kinderstube bestätigt diese Folgerung. Die willkürliche Aufmerksamkeit, das „Aufpassen" von innen heraus, tritt erst ein, wenn eine Reihe von Erfahrungen gemacht worden sind und sich festgesetzt haben; und die ersten Spuren absichtlichen Nachdenkens sind bekanntlich noch viel späteren Datums. Jedenfalls also bildet das unwillkürliche Denken die Grundlage des willkürlichen; es enthält teils die Veranlassung des letzteren, teils bietet es die Mittel, wodurch jenes seine Absicht erfüllt.

Allein die Einsicht dieser unumgänglichen Bedingung

ist noch nicht diejenige in die Art und Weise, wie es der bewußte Wille fertig bekommt, den Gang der Vorstellungsbewegung nach seinen Absichten zu bestimmen und zu beherrschen. Diesen Kern des Problems haben die Psychologen meistens mit einer nichtssagenden Parallele umgangen. Wir müssen dabei die Versicherung hinnehmen, das Verständnis dieses Vorganges sei uns ebenso verschlossen, wie dasjenige der ähnlichen Beziehung, vermöge deren der bewußte Wille die Glieder unseres Leibes seinen Absichten gemäß in Bewegung setzt. In beiden Fällen bediene sich der Wille zur Erreichung seiner Zwecke eines teils in Form natürlicher Vorrichtung vorgefundenen, teils durch die Gewöhnung früherer Tätigkeiten eingeübten Mechanismus: hier sei es der physiologische Mechanismus der Auslösung von Nervenerregungen, dort der psychologische Mechanismus von Vorstellungsbewegungen. Wie aber die Benutzung des Mechanismus herbeigeführt werde, davon wisse der Wille selbst in dem einen Falle so wenig wie in dem anderen, und das bleibe auch für die wissenschaftliche Forschung ein undurchdringliches Geheimnis.

Der Vergleich liegt nahe, und doch hinkt er mehr, als es sonst wohl Vergleichen gestattet ist. Das freilich läßt sich nicht bestreiten, daß das natürliche Bewußtsein, wenn es dort die Glieder des Leibes, hier die Gedanken in Bewegung setzt, in beiden Fällen gleich wenig von dem dabei benutzten Mechanismus wie von der Art dieser Benutzung weiß. Wir wissen weder, wie wir es machen, um unseren Arm auszustrecken, noch was wir eigentlich anstellen, wenn wir uns auf einen entfallenen Namen besinnen. Für die wissenschaftliche Erklärung aber zeigt sich sogleich ein sehr wichtiger Unterschied beider Vorgänge. Alle Erkenntnis nämlich des physiologischen Mechanismus, der in dem einen Falle spielt und der die Bewegung der peripherischen Organe von gewissen Erregungen zentraler Nervenkomplexe abhängig zeigt, läßt uns auch nicht im

geringsten die Beziehung begreifen, in welcher eben diese anfängliche Erregung der Gehirnganglien zu der bewußten Absicht steht, die wir als erste Ursache der Leibesbewegung anzusehen gewöhnt sind. In diesem Falle ist also die Einsicht in das Wesen des vom Willen benutzten Mechanismus auch nicht im entferntesten mit derjenigen in die Form und die Möglichkeit dieser Benutzung verbunden. Unser Wille scheint dabei auf einem unendlich kompliziert gebauten Instrumente zu spielen; wir vermögen eine annähernde Erkenntnis der Einrichtung dieses Instrumentes und der in ihm stattfindenden Übertragungsvorgänge zu gewinnen, mittelst deren aus anfänglichen zentralen Erregungen kräftige Bewegungserscheinungen in der Peripherie resultieren. Aber ob überhaupt und wie der innere Zustand, welchen wir als bewußte Absicht bezeichnen, jene erste Erregung hervorrufen, wie der Wille auf diesem Instrumente spielen kann, — das begreifen wir nicht.

Der Grund davon ist der, daß wir in dieser Benutzung des Leibes durch den Willen eine Art jener Übertragung der psychischen Tätigkeit in die physische Welt vor uns haben, welche bisher überhaupt jeder menschlichen Erklärungsfähigkeit spottet. So mannigfach auch die Theorien sind, welche im Verlaufe der Geschichte der Wissenschaften über das Verhältnis leiblicher und seelischer Funktionen aufgestellt worden sind, — keine genügt bisher völlig, und keine von allen vermag die fortwährend sich vollziehende Verwandlung der einen in die anderen, selbst unter dem Gesichtspunkte, daß sie nur scheinbar stattfinden sollte, zu erklären. Diese Übertragung liegt nun aber in dem anderen Falle, demjenigen der Benutzung des Vorstellungsmechanismus durch den Willen, nicht vor; hier ist es die psychische Funktion der bewußten Absicht, welche sich zu ihrer Realisierung eines gleichfalls psychischen Mechanismus bedient; hier ist also jene Kluft, die im anderen Falle den Abschluß der Erklärung verhindert,

nicht zu fürchten, sondern es steht vielmehr zu hoffen, daß die volle Einsicht in das Wesen des Vorstellungsmechanismus uns auch die Möglichkeit seiner Beeinflussung durch den bewußten Willen begreiflich machen wird.

Es ist deshalb nötig, wenigstens in allgemeinen Umrissen das Bild dieses Vorstellungsmechanismus vorzuführen, in welchen nach der gewöhnlichen Ansicht der bewußte Wille hie und da bestimmend eingreift. Dies „unbeherrschte Spiel des Vorstellungsverlaufes" setzt sich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammen. Einerseits nämlich strömen beharrlich von der Außenwelt her durch die Sinneseindrücke neue Vorstellungen in unser Inneres ein, andererseits findet zwischen diesen neuen Elementen und den aus der Erinnerung aufsteigenden älteren Vorstellungen eine ununterbrochene Bewegung statt. Die Reihenfolge jener sinnlichen Eindrücke hängt selbstverständlich im allgemeinen von dem Zustande unseres physischen Organismus und seinen Verhältnissen zu den bewegten Körpern seiner Umgebung ab: diese rein innerliche Bewegung dagegen unterliegt den psychologischen Gesetzen, welche als diejenigen der Assoziation bekannt sind. Denn der Vorgang der Reproduktion ist überall von den Verhältnissen der Assoziation abhängig. Ohne in eine genaue Entwicklung der teilweise noch immer streitigen Theorie einzugehen, lassen sich doch die Grundformen der Assoziation leicht und sicher aufweisen. Das Verwachsen der Vorstellungen zeigt sich teils durch die Verhältnisse ihres Inhaltes, teils durch die Art ihres Auftretens in dem einzelnen Bewußtsein bedingt. Vorstellungen, welche gleichzeitig oder in unmittelbarer Sukzession in dasselbe Bewußtsein getreten sind und sich darin „berühren", pflegen sich gegenseitig zu reproduzieren, und zwar um so sicherer, je häufiger vorher diese Gemeinsamkeit ihres Bewußtwerdens stattgefunden hat. Auf der andern Seite weiß jeder, daß Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, daß

gedankliche Beziehungen allerlei Art diejenige Verknüpfung von Vorstellungen herbeiführen, vermöge deren die eine die andere nach sich in das Bewußtsein hineinzuziehen bestrebt ist. Das erstere kann man als subjektive, das letztere als objektive Assoziation bezeichnen. Schon aus diesem flüchtigen Blicke auf die der allgemeinen Erfahrung geläufigen Formen der Assoziation kann man abnehmen, worauf es hier allein ankommt, daß nämlich im entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung sich mit einer großen Anzahl anderer im Zustande mehr oder minder fester Assoziation befindet, sodaß bei dem Neueintritt jener ersten alle die anderen gleichfalls in das Bewußtsein zurückzukehren streben. Nun ist aber unser Bewußtsein ein verhältnismäßig nur sehr enger Raum, in welchem jeden Augenblick nur eine höchst beschränkte Anzahl von Vorstellungen nebeneinander Platz haben, und da somit von den zahlreichen Vorstellungen, die von einer gegebenen Vorstellung aus den Assoziationsgesetzen gemäß reproduziert zu werden vermöchten, immer nur einige, gewöhnlich sogar zunächst nur eine wirklich bewußt werden kann, so entsteht eine Art von Wettstreit zwischen allen diesen Vorstellungen, und es fragt sich, ob wir imstande sind, vorauszusagen, welche darin den Sieg davontragen und das Bewußtsein für sich erobern wird.

Allein damit ist es noch nicht abgetan. Denn diese Konkurrenz der reproduzierbaren Vorstellungen würde allein in Betracht kommen nur in dem Falle, wo das Bewußtsein von den Eindrücken der Außenwelt total isoliert wäre und dann also nur aus seinem bisherigen Besitzstande die Gedankenkette der Erinnerungen fortspänne. Dieser Zustand ist (innerhalb des unwillkürlichen Denkens, mit dem wir es ja hier zunächst zu tun haben) höchstens annähernd im Traum des tiefen Schlafs vorhanden, und nur in ihm folgt daher die Vorstellungsbewegung bedingungslos den Assoziationsgesetzen. Im

wachen Zustande dagegen greifen bekanntlich in diese Reproduktionsbewegung fortwährend die neu erregten Sinneseindrücke ein, indem sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und damit von den durch Assoziation zu reproduzierenden Vorstellungen ablenken. Aber auch diese Sinneswahrnehmungen stehen fortwährend nicht nur auf diese Weise mit den Assoziationsvorstellungen, sondern auch untereinander in einem Wettstreit um das Bewußtsein. Auf jeden unserer Sinne werden von der umgebenden Welt in ununterbrochenem Wechsel Reize ausgeübt; Lichtwellen, Schallwellen, Wärmeschwingungen usw. treffen fortwährend auf die Endigungen unseres Nervensystems, und jeder dieser Reize kann unter geeigneten Bedingungen eine bewußte Empfindung hervorbringen. So wird, wenn man sich bildlich ausdrücken darf, jener enge Raum unseres Bewußtseins teils von innen teils von außen her in jedem Momente von zahllosen Vorstellungsreizen bestürmt, von denen in abstracto jeder die Fähigkeit des Bewußtwerdens besitzt, in concreto aber immer nur äußerst wenige, meistens nur einer wirklich bewußt werden kann.

Auch dieser Gesamtzustand des unwillkürlichen Denkens ist freilich bei dem entwickelten Menschen selten rein und in längerer Ausdehnung zu beobachten. Das Bedürfnis des praktischen Lebens und die leicht sich einstellende Erregung bewußter Absichten durchkreuzen ihn, wenn er eingetreten ist, gewöhnlich sehr bald wieder, und so vielfach dieser unwillkürliche Gedankenabfluß in uns stattfindet, so selten ist doch für längere Zeit der völlige Ausschluß des bewußten Denkenwollens. Es sind hauptsächlich die Zustände des träumenden Wachens oder wachen Traumes, in denen dies unbeherrschte Spiel des psychischen Mechanismus sich in uns entfaltet, wenn wir in behaglicher, absichtsloser Stimmung uns ganz dem Ablauf unserer Gedanken überlassen. Da fällt uns bei dieser

oder jener Wahrnehmung mancherlei aus alten Erlebnissen ein, Erinnerung spinnt sich an Erinnerung, wir kommen „vom Hundertsten ins Tausendste", bis eine neue Wahrnehmung, etwas, das wir sehen oder hören, uns in Anspruch nimmt und der Ausgangspunkt eines neuen Gedankenspiels wird, welches dann ähnlich zugunsten eines dritten endet, u. s. f.

Die schwierige Aufgabe einer Theorie des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs ginge nun dahin, die statischen Verhältnisse zu bestimmen, in denen die Entscheidung des Bewußtseins zwischen der Masse der sich ihm in jedem Augenblicke aufdrängenden Vorstellungen sich vollzieht. In besonderen Verhältnissen scheint das nicht allzu schwer. Was zunächst den Wettstreit der verschiedenen Sinneseindrücke untereinander betrifft, so wissen wir alle, daß bei Ausschluß anderer Bedingungen die Aufmerksamkeit sich jedesmal dem stärksten Eindruck zuwendet. Und da die Stärke des Eindrucks derjenigen des äußeren Reizes zwar nicht direkt, aber doch in dem bekannten logarithmischen Verhältnis proportional gilt, so können wir für den Fall, daß dieses Prinzip das allein bestimmende ist, aus der Kenntnis der verschiedenen Reizstärken die Richtung, welche das Bewußtsein nehmen wird, voraussagen. Freilich ist das zunächst nur bei Eindrücken eines und desselben Sinnes direkt anwendbar: wie stark dagegen z. B. ein Ton sein muß, um das Bewußtsein von einer bestimmten Intensität des Lichteindrucks abzulenken, würde schon sehr viel schwieriger zu bestimmen sein; hauptsächlich deshalb, weil hier nie die reinen Intensitätsverhältnisse unabhängig von Assoziationsvorstellungen in der Erfahrung darstellbar sein würden. Man bedürfte dazu vermutlich einer ganz genauen Kenntnis des Äquivalents von Nervenerregung, welches jedem der beiden an sich unvergleichlichen Reize entspricht.

Allein diese psychophysischen Fragen erscheinen leicht

und einfach gegenüber der viel verwickelteren Mannigfaltigkeit der rein psychischen Kreuzungen. Denn da hier vermöge der großen Anzahl von Assoziationen, in welchen sich bei dem entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung befindet, von derselben einzelnen aus sehr viele Wege der Reproduktion offen stehen, so erscheint der gewöhnlichen Auffassung der tatsächliche Gang, den das Bewußtsein seiner Enge wegen natürlich immer nur in einer bestimmten Richtung nehmen kann, als durchaus zufällig, launenhaft und unberechenbar. In der gegenteiligen Überzeugung, daß auch hier feste Gesetze walten, wird die Psychologie dadurch befestigt, daß sie in diesem Dunkel doch wenigstens hie und da Licht zu sehen vermag. Zunächst läßt uns der Umstand, daß fast alle Vorstellungen zusammengesetzten Inhalts sind, eine Erklärung für die verschiedene Festigkeit und Haltbarkeit der Assoziationen finden. Je größer nämlich die Anzahl der Elemente ist, welche zwei Vorstellungen gemeinsam haben, um so lebhafter wird sich auch die Bindekraft der Assoziation zwischen ihnen betätigen, und wir werden daher — ceteris paribus — den Vorstellungsmechanismus immer die Richtung nach der am meisten verwandten Vorstellung einschlagen sehen. Weiterhin zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den verschiedenen psychischen Organisationen. Bei unbefangenen, natürlichen Menschen, bei Kindern und Ungebildeten, werden diejenigen Assoziationen die häufiger bevorzugten sein, welche durch gleichzeitige Sinneswahrnehmung hervorgerufen oder in sinnlich anschaulicher Weise vermittelt sind; bei dem mehr geistig lebenden Menschen liegen dagegen diejenigen Reproduktionen am nächsten, in welchen gedankliche Beziehungen das Bindeglied bilden. Das gilt so im allgemeinen; doch entziehen sich ihrem Wesen nach alle diese Verhältnisse durchaus einer genauen und für die Erklärung des einzelnen Falles sicher genügenden Analyse, und auch die

statistischen Methoden der sog. experimentellen Psychologie führen darin nicht weiter.

Am ungünstigsten endlich steht es mit unserer Einsicht in diejenigen Verhältnisse, nach denen die neu erregten sinnlichen Eindrücke von den rein innerlichen Bewegungen des Denkens und umgekehrt diese von jenen die Aufmerksamkeit abzulenken vermögen. Zwar wird die Psychologie auch hier aus der allgemeinen Erfahrung die Tatsachen registrieren dürfen, daß unter gewöhnlichen Umständen schwache und gewohnte Sinneseindrücke keinen oder wenigstens keinen merklichen Einfluß auf die innerliche Vorstellungsbewegung ausüben, daß dagegen starke und ungewohnte Eindrücke sofort jenes innere Spiel der Gedanken über den Haufen zu werfen geeignet sind. Allein von irgendeiner gesetzmäßigen Bestimmung der relativen Stärkegrade, bei welchen das eine oder das andere eintritt, sind wir sehr weit entfernt und werden es aus prinzipiellen Gründen wohl immer bleiben.

Um so günstiger und wertvoller ist es, daß allen diesen unsicheren Verhältnissen gegenüber mit voller Klarheit und Sicherheit eine andere Grundtatsache aufgestellt werden kann, welche zu ihnen allen sich in einem gewissen Gegensatze befindet. Alle die soeben skizzierten allgemeinen Regeln erleiden nämlich sofort eine Ausnahme, sobald eine der für das Bewußtsein möglichen Vorstellungen ein besonderes Interesse oder ein lebhaftes Gefühl erweckt. Aller Lärm der umgebenden Welt ist ohnmächtig gegen einen leisen Laut, der die Saiten unseres fühlenden Innern in Mitschwingung zu setzen vermag; keine Festigkeit der Vorstellungsassoziation hält stand vor dem Einflusse des Interesses, welches uns von einer Vorstellung zu einer anderen damit vielleicht nur ganz lose zusammenhängenden überzugehen nur deshalb veranlaßt, weil an diesem Punkte sich die größte Lebhaftigkeit unserer Gefühle entfaltet; auch der festest geknüpfte Faden unseres Phantasiespieles

reißt ab, sobald in einem, wenn auch nur ganz schwachen Sinneseindruck unser persönliches Gefühl rege wird; und andererseits hindern selbst mächtige Wirkungen der Außenwelt die unwillkürliche Fortspinnung unserer Gedanken nicht, wenn diese nur mit unserem Interesse verknüpft ist. So unbestimmt und allgemein gehalten auch diese Beobachtungen an sich sein mögen, so genügen sie doch völlig zur Begründung des Satzes, daß der bisher betrachtete Verlauf des sich selbst überlassenen Vorstellungsmechanismus in jedem Augenblicke durch den Einfluß der Gefühle gestört und in andere Bahnen gelenkt werden kann, als er ohne sie verfolgt haben würde.

Diese Einsicht in die von den Gefühlen ausgehende Beeinflussung des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs nimmt nun aber eine überraschende Tragweite an, sobald wir eine andere Lehre in Betracht ziehen, welche eine der glücklichsten Errungenschaften der neueren Psychologie ist, — diejenige von der „Allgegenwart der Gefühle". Je schärfer man nämlich in die Analyse des seelischen Lebens eingedrungen ist, um so näher ist man der Erkenntnis der Grundtatsache gerückt, daß es keinen Vorstellungszustand gibt, der nicht in einer, sei es auch noch so schwachen Weise mit einer Gefühlserregung verknüpft wäre. Von den Sinnesempfindungen an, unter denen keine einzige ohne einen gewissen Gefühlston ist, der freilich bei der einen deulicher hervortritt als bei der anderen, bis hinauf zu den höchsten und besten Erzeugnissen des denkenden Geistes sind alle unsere Vorstellungen auf das innigste mit Gefühlen verwoben, welche bei ihrer Reproduktion sogleich wieder in Wirksamkeit zu treten geneigt sind. Jede Vorstellung steht in einem gewissen Verhältnis zu dem ganzen psychischen System, in welchem sie auftritt, und eben dieses Verhältnis findet in dem sie begleitenden Gefühle seinen Ausdruck. Ist aber diese Allgegenwart der Gefühle eine Tatsache, so findet jene Störung der rein

theoretischen Assoziationsvorgänge, welche wir aus besonders in die Augen fallenden Tatsachen erschließen konnten, fortwährend statt, und jene Assoziationsgesetze, für deren Geltung deshalb auch oben stets der „Ausschluß anderer Bedingungen" in Anspruch genommen werden mußte, haben sich uns nur durch besonders günstige Fälle zu erkennen gegeben, in welchen der Einfluß der Gefühle verhältnismäßig gering oder gleichmäßig verteilt war und deshalb vernachlässigt werden durfte.

Diese Mitwirkung der Gefühle ist es nun in der Tat, welche das Geheimnis der Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs enthüllt. Wären wir nur vorstellende Wesen, so könnte unser Bewußtsein in jedem Augenblicke nur einerseits der stärksten Sinneseinwirkung, andererseits der festesten Vorstellungsassoziation folgen — wie es sich freilich mit der Wahl zwischen beiden dann abfinden sollte, wäre vollkommen unerfindlich. So aber, auf Grund der Allgegenwart der Gefühle, können wir es als allgemeines Gesetz aufstellen, daß das Bewußtsein in jedem Augenblicke diejenige Vorstellung ergreift, welche unter den von innen wie den von außen erregten das lebhafteste Gefühl mit sich führt.

Ja, es scheint sogar der Versuch nahe gelegt, dem Gedanken nachzugehen, ob nicht jene oben aus der Erfahrung entwickelten Gesetze der scheinbar rein theoretischen Aufmerksamkeit sich zuletzt aus diesem obersten Grundgesetze ableitbar erweisen. Wenn die physiologische Psychologie nachweist, daß der mit einer Sinnesempfindung verbundene Gefühlston stets in Beziehung zu der Intensität der entsprechenden Empfindung steht, so begreift sich eben vermöge dieses Grundgesetzes, weshalb die Bewußtwerdung der Sinneseindrücke von ihrer relativen Stärke abhängt, sowohl, wenn sie miteinander, als wenn sie mit Assoziationsvorstellungen konkurrieren. Daß ferner überhaupt zwischen

dem Sinneseindruck auf der einen Seite und der assoziativen Reproduktion auf der anderen Seite ein Wettstreit stattfindet, ist nur unter der Voraussetzung eines vergleichbaren Intensitätsgrades beider Elemente zu begreifen. Und seitdem man sich[1]) überzeugt hat, daß die Meinung von einer verschiedenen Intensität der Vorstellungstätigkeit als solcher irrig ist, bleibt nichts übrig, als diese Kraft, mit der sich die Vorstellungen bei ihrem Wettstreite messen, in den sie begleitenden Gefühlen zu suchen. Was endlich die andere Tatsache anlangt, daß Vorstellungen sich um so leichter gegenseitig reproduzieren, je mehr sie gemeinsamen oder aufeinander bezogenen Inhalt haben, so wird das so zu begreifen sein, daß der letzte Grund für die Assoziation gleicher oder ähnlicher Vorstellungen in der Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle besteht. Diese Grundform der Assoziation tritt sogar direkt als Erfahrungstatsache hervor, und sie wurde in der obigen Aufzählung der Assoziationsgesetze nur deshalb übergangen, weil es sich dort nur um die scheinbar rein theoretischen Verknüpfungen handelte. In der Tat aber ist es eine der wichtigsten und häufigsten Formen der Assoziation, daß zwischen an sich völlig disparaten Vorstellungen lediglich die Gleichheit oder Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle als Bindemittel auftritt. Vielleicht ist die Berührungsassoziation, die Verbindung des gleichzeitig im Bewußtsein Auftretenden, in dieser Weise durch die Mitwirkung des sog. Allgemeingefühls zu erklären; aber auch sonst sind die Beispiele dafür sehr häufig, und es spielt diese Art der Assoziation namentlich bei Übertragungen von Vorstellungen und Bezeichnungen aus einem Gebiete in ein anderes eine große Rolle. Wenn wir von der Wärme eines Farbentones sprechen, so sind in diesem Ausdrucke

1) Durch Lotzes glänzende Beweisführung im „Mikrokosmus" Bd. I 2. Aufl. pag. 227ff.

die spezifischen Vorstellungen dreier Sinnessphären verbunden, welche keine Spur von Empfindungsinhalt gemein haben und zwischen denen daher nur die Analogie der Gefühlswirkung vermitteln konnte.

Hiernach nimmt nun aber das Bild jenes unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs eine wesentlich andere Gestalt an. Glaubten wir anfangs einen selbständigen Abfluß der Vorstellungen vor uns zu sehen, so zeigt sich jetzt, daß als die wahren Leiter dieser Bewegung die Gefühle dahinter stehen und daß wir dabei nicht so uninteressiert sind, wie wir uns einbilden. Denn die Gefühle treten eben dabei durchaus nicht immer selbst in das Bewußtsein, sondern sie schieben sozusagen die Vorstellungen, an denen sie sich erregen, vor. Daraus erkennen wir, daß unsere Vorstellungen den Kampf um den engen Bewußtseinsraum, der jeden Augenblick neu zwischen ihnen entbrennt, nicht mit den eigenen, sondern mit geborgten Waffen, mit denjenigen der ihnen angeschmolzenen Gefühle auskämpfen. In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen.

Was ist denn aber dies Interesse, was sind diese Gefühle, deren Einfluß in dem wirklichen Gange unserer Vorstellungen so unverkennbar die Hauptrolle spielt? Sie alle sind nichts anderes als Formen und Erregungsweisen des unbewußten Willens. Es geschieht nicht ohne Beklemmnis, daß ich mich damit eines Ausdrucks bediene, der in unserer Zeit mit Recht als verdächtig gilt. Treibt doch mit diesem Worte eine Populärphilosophie unserer Tage ihr Unwesen, indem sie alle unverstandene Weisheit der Dinge flugs, daß man ihres Begreifens enthoben sei, in die unnahbare Region des „Unbewußten" verweist. Allein dieser metaphysische Mißbrauch, der mit dem Worte getrieben wird, darf uns an dem Begriffe nicht irre machen und berührt in keiner Weise eine Einsicht, welche die

Psychologie schon seit mehr als einem Jahrhundert gesichert hat, diejenige nämlich, daß der gesamte Untergrund unseres seelischen Lebens, dessen Spitzen nur in stetig wechselnder Gruppierung vom Bewußtsein beleuchtet werden, in unbewußten Vorgängen besteht, von deren Verhältnissen allein der jedesmalige Inhalt des Bewußtseins abhängt. Unwahrnehmbar, wie diese unbewußten Vorgänge ihrem Begriffe nach sind, können sie nur ihrer Tatsächlichkeit nach erschlossen werden aus den Bestimmungen, welche sie auf das Bewußtsein ausüben, und unser Wissen von ihnen ist daher notwendig auf diese Beziehungen beschränkt. Ohne ihr Wesen an sich unmittelbar zu kennen, ohne vor allem ihre Beziehung zu den leiblichen Vorgängen von vornherein zu bestimmen, vermögen wir daher diese unbewußten Zustände nur durch diejenigen bewußten Funktionen zu bezeichnen, deren Grundlage sie bilden, und man sollte immer vorsichtig genug bleiben, nicht zu vergessen, daß „unbewußte Vorstellung", „unbewußtes Gefühl", „unbewußter Trieb" nur einen uns an sich unbekannten, aber auf Grund einer Anzahl von Tatsachen notwendig anzunehmenden psychischen Zustand bedeutet, welcher, wenn er bewußt wird, als Vorstellung, Gefühl, Trieb oder Wille erscheint. In zwei Richtungen nur darf diese Annahme als wahrscheinlich gelten: einerseits sind es die elementaren Inhaltsbestimmungen des Seelenlebens, die mit dem Körper in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Funktionen von Empfindungen, Trieben und Gefühlen, denen offenbar solche unbewußte Zustände zukommen: andererseits bestehen die unbewußten Vorgänge in den erinnerungsfähigen Vorstellungsinhalten, und zwar nicht nur in dem „Behalten" der einfachen Elemente, sondern besonders auch in der Aufbewahrung der vom Bewußtsein zwischen diesen Elementen erzeugten Verbindungen. In psychologischer Beziehung besteht der oben erwähnte Mißbrauch

der Hypothese des Unbewußten in der auf keine Weise zu erhärtenden Annahme, daß jene Elemente auch ohne die Mitwirkung des Bewußtseins miteinander alle diejenigen Verbindungen neu einzugehen vermögen, welche in der Tat nur durch das Bewußtsein selbst vollzogen werden können.

Insonderheit aber gilt es von den Gefühlen, daß sie in ihrer ganzen Ausdehnung und deshalb auch in der Einwirkung, welche sie auf den Vorstellungsverlauf ausüben, durch die Regungen des unbewußten Willens, welche wir am besten Triebe nennen, bedingt sind. Denn die Gefühle sind eben nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen überhaupt etwas erfahren[1]). Von allen in unserm leiblichen Organismus angelegten Trieben würden wir nichts wissen, wenn nicht ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch die Bewußtwerdung von Gefühlen der Lust oder Unlust sich uns bemerklich machte. Diese Gefühle aber sind so wenig durch Vorstellungen vermittelt, daß der Zusammenhang, welcher zwischen einem bestimmten Gefühl und der Befriedigung eines bestimmten Triebes besteht, uns durchaus nicht ursprünglich bekannt ist, sondern erst durch Erfahrung gelernt sein will; daher denn auch erst durch solche Erfahrung ein Suchen nach den Mitteln zur Aufhebung eines bestehenden Unlustgefühls möglich wird. Infolgedessen kann es geschehen, daß, ehe diese Erfahrung gemacht ist, das Unlustgefühl sich irrtümlicherweise mit der Vorstellung eines anderen Triebes verknüpft und so eine Täuschung des Individuums über seinen eigenen Willen herbeiführt. Diese wichtige und von den Psychologen noch immer nicht hinreichend gewürdigte Tatsache, daß wir über unseren eigenen Willen im Irrtum sein und deshalb bei Eintritt eines erwarteten

1) Diese Verhältnisse sind am besten von Göring, System der kritischen Philosophie, I p. 60ff., behandelt worden.

Ereignisses zu unserm großen Erstaunen von einem ganz anderen Gefühl als dem vorausgesehenen, ergriffen werden können, diese Tatsache spricht ganz entscheidend für den an sich unbewußten Charakter des Willens. Ist dem aber so, so ist es auch geradezu nur ein anderer Ausdruck für die oben gewonnene Einsicht in die durchgängige Abhängigkeit des Vorstellungsverlaufs von der Einwirkung der Gefühle, wenn wir behaupten, daß schon der sog. unwillkürliche Vorstellungsmechanismus in allen Wendungen, welche er wirklich nimmt, wesentlich bestimmt ist durch die Tätigkeit des Willens.

Es wird niemandem entgehen, daß dieser Ansicht der Sache unter den neueren Systemen der Philosophie das Schopenhauersche am nächsten steht. Schopenhauer selbst hat diese anthropologische Seite seiner metaphysischen Prinzipien nur ganz im allgemeinen und ohne speziellere Durchführung ausgesprochen[1]). Es muß deshalb hervorgehoben werden, daß die hier angestellte rein empirisch-psychologische Untersuchung gänzlich unabhängig ist von jener Metaphysik, aus welcher ihr Resultat sich als scheinbare Folgerung ergeben könnte, und welche in nichts anderem besteht, als in der metaphysischen Verallgemeinerung einer psychologischen Ansicht. Daß die gesamte vorgestellte Welt nur die Erscheinung des Willens als Ding-an-sich sei, ist jedoch eine metaphysische Wendung, welche nicht einmal ihrem Urbilde, jener psychologischen Erkenntnis, entspricht: denn nicht als Erscheinung des Willens zeigt sich uns der Vorstellungsverlauf, sondern vielmehr als ein Eigentümliches, in dessen Bewegung sich nur der Wille als bestimmende Macht betätigt.

Will man aber durchaus überall historische An-

1) Göring hat (a. a. O. 53) sehr richtig auf den Widerspruch hingewiesen, worin Schopenhauers anderweitig begründete Lehre von der „Objektivität" der Gesichtswahrnehmungen mit seiner allgemeinen psychologischen Theorie steht.

knüpfungen, so sei bei dieser Gelegenheit die auch für manche andere brennenden Fragen des philosophischen und des psychologischen Forschens zutreffende Bemerkung nicht verschwiegen, daß in der deutschen Philosophie diese den früheren Auffassungen diametral entgegengesetzte Lehre von der Herrschaft des an sich unbewußten Willens über die Vorstellungen ihren Ursprung in Fichte hat, dessen gewaltige Gedankenarbeit, wie sie den Ausgangspunkt für die Systeme der Identitätsphilosophen Schelling und Hegel und andererseits Herbarts bildet, so auch das Original ist, welches, wenn auch in mannigfachen Verzerrungen, doch dem Kundigen unverkennbar, der Lehre Schopenhauers zugrunde liegt.

Was jedoch die Tatsache selbst anbetrifft, so liefert sowohl die tägliche Erfahrung als auch die gesamte Geschichte des menschlichen Denkens in großen Zügen das vollgiltigste Zeugnis dafür. Unwillkürlich gestalten sich allüberall unsere Gedanken nach unseren Bedürfnissen, ohne daß uns diese selbst dabei jedesmal zum Bewußtsein kommen. Das tritt zunächst am klarsten hervor, wenn man die Vorstellungswelt des Kindes ins Auge faßt, in welcher lange Zeit nur diejenigen Vorstellungen sich festzusetzen vermögen, die in irgend einer fördernden oder hemmenden Beziehung zu den in dieser Zeit noch rein leiblichen Bedürfnissen stehen; und da alle fernere Entwicklung auf diesen Anfängen fußt, so ist sie schon aus diesem Grunde vom unbewußten Willen von vornherein abhängig. Aber auch der entwickeltere Mensch steht bekanntlich mit seiner Gedankenbewegung unter der Herrschaft desjenigen Gesamtgefühls, welches man Stimmung nennt, und wenn das nicht der Fall ist, interessieren ihn zunächst doch immer, auch ohne daß er sie sucht, am meisten diejenigen Wahrnehmungen und Gedanken, welche sich innerhalb des Vorstellungskreises seines Berufs, seiner Tätigkeit, seiner persönlichen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen be-

wegen. Und was so für den einzelnen gilt, entfaltet sich auch an der Gesamtheit. Die ganze Vorstellungswelt, in der wir jetzt leben und die uns als eine selbstverständliche erscheint, ist doch im Grunde genommen noch heute in ihrem Inhalt wie in ihrer Richtung durchweg von den unwillkürlichen Vorstellungsprozessen abhängig, welche während der Anfangszeiten des Gattungslebens infolge der frühesten Bedürfnisse von der Aufmerksamkeit haben bevorzugt werden müssen. Wer ferner die Geschichte des menschlichen Denkens in ihrer stetigen Beziehung auf die gesamte Kulturarbeit betrachtet, dem entgeht es nicht, wie überall auch ohne ausdrückliches Bewußtsein, ja sogar oft unter heftiger Ableugnung, sich die Gedanken an die Aufgaben dieser Arbeit angelehnt haben. Es muß endlich auch die Verschiedenheit der Gedankenbildung in den verschiedenen Geschlechtern, Ständen, Völkern und Generationen zum großen Teil auf diesen Einfluß der unbewußt wirkenden natürlichen Bedürfnisse zurückgeführt werden.

Sobald wir es nun freilich mit entwickelten Menschen und Kulturzuständen zu tun haben, beschränken sich diese Beobachtungen nicht mehr auf den Einfluß des unbewußten Willens, sondern es tritt überall jene Einwirkung des bewußten Denkenwollens hinzu, von deren Betrachtung wir ausgingen. Dabei findet freilich meistens ein allmählicher Übergang statt, der es häufig zweifelhaft erscheinen lassen wird, ob wir es mit einer Einwirkung des bewußten oder mit einer solchen des unbewußten Willens zu tun haben. Je häufiger der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung in eine bestimmte Richtung gebracht hat, um so geringer ist die Kraft, deren er weiter dazu bedarf, und um so eher wird diese Richtung auch ganz unwillkürlich eingeschlagen. Wie ein großer Teil unserer zweckmäßigen Leibesbewegungen erst mit absichtlicher Anstrengung in allen einzelnen Phasen gelernt sein will, nachher aber unwillkürlich sich von selbst vollzieht, so wird auch der Gang

in welchen wir oft unsere Gedanken willkürlich hineingezwungen haben, bald zu einem ausgetretenen Wege, in den sie von selbst und absichtslos hineingeraten.

Diese Allmählichkeit des Übergangs sollte nun von vornherein auf den Gedanken gebracht haben, der das Resultat dieser Untersuchung bildet, daß nämlich zwischen dem willkürlichen und dem unwillkürlichen Denken ein Unterschied von so prinzipieller Bedeutung, wie ihn die gewöhnliche Meinung voraussetzt, in Wahrheit nicht existiert. Diese beiden Prozesse, welche man gern als heterogene auffaßt und darstellt, bilden im wesentlichen nur einen einzigen. Alles Denken befindet sich in seinem Verlaufe ausnahmslos unter dem Einflusse des Willens: und wie dieser selbst an sich unbewußt, seine Bewußtwerdung dagegen seinem inneren Wesen gegenüber nur eine gelegentliche Nebenbestimmung ist, so tritt auch zu seinem Einflusse auf den Vorstellungsverlauf der Charakter des bewußten Denkenwollens nur als eine gelegentliche Nebenbestimmung hinzu. Es ist nicht wahr, was sich als allgemeine Auffassungsweise eingebürgert hat, als stehe der Wille dem Denken wie einem Fremden gegenüber und werfe nur in dessen ruhigen Abfluß stoßweise seine bestimmenden Absichten hinein. Diese Täuschung konnte nur entstehen, wo man an der Einbildung eines dinghaften Willens und eines gleich dinghaften Denkvermögens klebte. In Wahrheit ist das innere Getriebe jener einfachen Vorstellungselemente, dessen Gesamteindruck wir als „Denken" bezeichnen, allüberall vermittelt durch die stete Lebendigkeit der Triebe, welche in ihrer Gesamtheit den „Willen" ausmachen[1]). Und da an dem Wesen dieser Triebe und an

1) In dieser Hinsicht mag an die Lehre von Leibniz erinnert werden, wonach das Leben der Monade aus der Vorstellungs- und der Begehrungstätigkeit derartig zusammengesetzt sein soll, daß nur aus der letzteren der Fortschritt der Vorstellungen, die „tendance de l'une perception à l'autre", erklärt wird.

ihrer Fähigkeit, den Verlauf der Vorstellungen überhaupt zu beeinflussen, durch ihr Verhältnis zum Bewußtsein nichts geändert wird, so hat die Unterscheidung des willkürlichen und des unwillkürlichen Denkens, rein theoretisch betrachtet, nur einen nebensächlichen Wert. Alle Vorstellungsbewegung wird vom Willen geleitet: ob dieser bewußt oder unbewußt ist, bleibt für die Möglichkeit und das Wesen dieser Leitung gleichgültig.

Ist diese Lösung des Problems richtig und erweist sich danach der Einfluß des bewußten Willens auf die Vorstellungsbewegung als ein Spezialfall der allgemeinen Abhängigkeit des Denkens vom Willen überhaupt, welche ihrerseits eine nur festzustellende und selbst nicht wieder ableitbare Tatsache unseres Seelenlebens ist, so muß sich diese Ansicht in dem Verhältnis des absichtlichen Denkens zu dem unabsichtlichen bewähren. Wenn das Bewußtsein unter der großen Anzahl der möglichen Vorstellungen jeden Augenblick diejenige wählt, welche dem stärksten Willensimpulse entspricht und somit das lebhafteste Gefühl hervorzurufen geeignet ist, so kann der bewußte Wille das Denken nur insofern und auch nur so lange bestimmen, als er der stärkste ist, und sein Einfluß wird sogleich nichtig werden, sobald ein stärkerer Einfluß von seiten einer unbewußten Willenstätigkeit eintritt. Unsere Fähigkeit des willkürlichen Denkens besteht daher lediglich in dem Überwiegen der bewußten Willenstriebe über die unbewußten.

Diese Folgerung wird von der Erfahrung auf das vollständigste bestätigt. Das Denkenwollen ist der Erreichung seiner Zwecke durchaus nicht immer gewiß. Ganz abgesehen davon, daß es in dem Inhalte seiner Vorstellungen auf jene Mängel und Schwierigkeiten stößt, welche dem Wunsche allumfassenden Wissens des Menschengeistes im Wege stehen, ist das Nachdenken nicht einmal sicher, seinen Gang ungestört fortsetzen zu können. Denn nachdem es die entsprechende Vorstellungsbewegung eingeleitet hat, ist es

noch jeden Augenblick in Gefahr, daß einerseits andere Willensinteressen den ganzen Zusammenhang unterbrechen, andererseits aber die aus der Vorstellungsbewegung selbst heraus aufsteigenden Gefühle sich der Fortsetzung bemächtigen. Beiden Gefahren unterliegen wir nur allzu oft. Wie jeder weiß, kann alle Energie der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens es nicht hindern, daß die elementarsten Bedürfnisse des Hungers und Durstes brutal genug sind, unsere besten Beobachtungen und Überlegungen zu stören, oder daß lebhafte Gemütsbewegungen der Freude, namentlich aber des Kummers und der Sorge trotz aller Unterdrückung immer wieder unterbrechend zwischen unsere Arbeit treten. Was aber das zweite betrifft, so besteht bekanntlich eine der allgemeinsten Ursachen der menschlichen Irrtümer darin, daß unser absichtliches Denken in der Richtung seines Fortschritts und in der Bildung seiner Resultate sich nicht sowohl durch den sachlichen Charakter seiner Gegenstände, als vielmehr durch persönliche oder allgemein menschliche Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen leiten läßt. Jene Verblendung, von der die Alten sagten, daß die Gottheit mit ihr denjenigen umhülle, den sie verderben wolle, ist nur der äußerste und klarste Fall einer Täuschung, die wir alltäglich an uns erfahren können. Je mehr wir bei einer Sache persönlich interessiert sind, um so weniger dürfen wir unserem Urteil darüber trauen — um so weniger traut aber auch die Welt unserem Urteil darüber. Denn eben dies Interesse bringt es mit sich, daß von allen einschlägigen Vorstellungen sich schließlich nur diejenigen in unserm Bewußtsein halten können, welche demselben entsprechen, und diesen fällt dann, auch wenn kein objektiver Grund dafür vorhanden ist, unsere subjektive Gewißheit zu. In dieser Hinsicht entwickelt sich aus dem Einflusse des Interesses — des unbewußten so gut wie des bewußten — auf den Vorstellungsverlauf ein höchst bemerkenswerter Gegensatz. Auf der einen

Seite befähigt uns bekanntlich jedes Interesse, das wir an einem Gegenstande haben oder nehmen, in hervorragender Weise zur Produktion und Reproduktion derjenigen Gedankengänge, welche für seine Erfüllung von Wichtigkeit sind. Not macht erfinderisch, und alles ist leicht, was wir mit Lust und Liebe tun. Auf der anderen Seite aber irren wir nie häufiger, als in dem, was uns persönlich angeht, und unsere verderblichsten Täuschungen wurzeln darin, daß wir glauben, was wir wünschen oder verwünschen und was wir deshalb höchstens hoffen oder fürchten dürfen.

Es gibt noch eine andere Tatsache der allgemeinen Erfahrung, welche in einem nicht minder merkwürdigen Gegensatze speziell bei einer allzu heftigen Intensität der absichtlichen Leitung unserer Vorstellungen zeigt, daß sie sich selbst hinderlich im Wege stehen kann. Wer dem Eintritt eines erwarteten Sinneseindrucks gar zu leidenschaftlich entgegensieht, ist durchaus nicht am sichersten, daß er ihm nicht entgehen wird; wenn wir uns gar zu viel vorhalten, daß wir uns auf einen bestimmten Namen, eine Zahl oder dergleichen besinnen wollen, so wird es mit jeder Minute unwahrscheinlicher, daß uns das Gesuchte einfällt; und wer sich einmal an der Lösung schwieriger Denkprobleme versucht hat, weiß, daß die Stunden, in denen er sich am energischsten mit aller Willensanstrengung darauf konzentrierte, darum nicht immer die glücklichen des Findens waren. Die Erklärung dieser auf den ersten Anblick frappierenden Tatsache ist nicht schwer: ihr Grund ist der, daß die äußerst gesteigerte Intensität des bewußten Willens in diesen Fällen den Bewußtseinsraum so vollständig für sich in Anspruch nimmt, daß er auch den Eindrücken und den Assoziationen, welche den Willen befriedigen würden, versperrt bleibt. Gleichwohl sind die entsprechenden Assoziationen dabei unterhalb der Bewußtseinsschwelle in Bewegung gesetzt, so daß sie später in das Bewußtsein eintreten können, sobald es einmal verhältnis-

mäßig unbestürmt ist, — wie denn jeder weiß, daß in solchen Fällen häufig nach einiger Zeit scheinbar ganz unvermittelt zwischen mehr oder minder gleichgiltigeren Vorstellungsläufen der gesuchte Name plötzlich hervorspringt oder mit einem Schlage die zur Lösung des Problems erforderlichen Vorstellungen klar und deutlich vor dem Bewußtsein stehen. Nur die Sinneswahrnehmung, welche eine allzu eifrige Aufmerksamkeit sich hat entgehen lassen, ist natürlich durch diese allein nicht zurückzurufen.

Ohne uns über diese beiden Hemmnisse, welche die bewußte Absicht des Denkenwollens ihrer eigenen Erfüllung zu bereiten droht, immer durchaus klar zu sein, suchen wir sie durch bekannte Gewohnheiten zu umgehen. Ehe wir ein durch Überlegung gewonnenes Resultat unseres Denkens, sei es nun die Lösung eines theoretischen Problems oder die Entscheidung für eine praktische Handlungsweise, als endgiltig ansehen, lieben wir es, noch eine gewisse Zeit hingehen zu lassen und diese mit möglichst andersartigen Beschäftigungen hinzubringen; wir „beschlafen" einen wichtigen Entschluß noch einmal, ehe wir ihn ausführen, und der Veröffentlichung von Problemlösungen soll es bekanntlich nichts schaden, wenn sie das horazische nonum prematur in annum erfahren. Wir vertrauen darauf, daß in dem weniger bewegten, nicht mehr von heftigem Wunsche beherrschten Zustande unsere Vorstellungen gewissermaßen ebben werden und daß dabei Gedankengänge, welche, zum richtigen Ende vielleicht nötig, durch jenen heftigen Wunsch unterdrückt worden waren, Macht genug gewinnen, um im ruhigeren Zustande richtig von uns gewürdigt zu werden. —

Haben wir uns auf diese Weise die Möglichkeit des absichtlichen Denkens dadurch zu erklären gesucht, daß wir darin nur eine besondere Art der vom Willen ganz allgemein ausgeübten Beherrschung des Vorstellungsverlaufs nachwiesen — und nur in einer solchen Unterordnung

unter einen allgemeineren Satz besteht ja zuletzt immer und überall das, was wir in der Wissenschaft Erklärung nennen—, so könnte es fast erscheinen, als wäre damit zu viel bewiesen. Indem sich nämlich herausstellte, daß so wenig wie an dem Wesen des Willens auch an demjenigen seiner Einwirkung auf die Vorstellungsbewegung der Umstand, ob er bewußt oder unbewußt ist, etwas ändert, so könnte daraus zu folgen scheinen, es sei auch für die Herrschaft, welche die einzelne Willenserregung über den Gang des Denkens ausübt, völlig gleichgiltig, ob sie bewußt oder unbewußt ist. Tatsächlich ist das aber offenbar nicht der Fall, sondern, wie jeder weiß, ist dasselbe Willensbedürfnis zur Leitung des Vorstellungsverlaufs sehr viel energischer befähigt, wenn es im bewußten Zustande auftritt, als wenn ihm dies nicht vergönnt ist.

Allein diese Tatsache, weit entfernt, der vorgetragenen Theorie zu widersprechen, ist vielmehr ihre beste Bestätigung. Denn die gesamte obige Beweisführung lief nur darauf hinaus, zu zeigen, daß, wo von einer Einwirkung des bewußten Willens auf das Denken die Rede ist, kein der Art nach neuer und in dem unwillkürlichen Vorstellungsverlauf nicht schon enthaltener Prozeß stattfindet. Das Bewußtsein des Willens ändert somit zwar an der Art und Weise, wie er das Denken beherrscht, nichts, wohl aber ändert es die Stärke dieses Einflusses, und zwar in so bedeutendem Grade, daß für den Moment wenigstens unter allen gleichzeitigen Trieben der bewußte fast immer den stärksten, den entscheidenden Einfluß auf den Fortgang des Denkens ausübt. Es entspringt deshalb zum Schluß noch die Frage, worin diese Verstärkung besteht und wie es also kommt, daß die Bewußtwerdung der Willensakte ihre Fähigkeit, das Denken zu beherrschen, in so bedeutendem Maße steigert.

In der Beantwortung dieser Frage können wir dem gefundenen Grundsatze gemäß nur den Weg einschlagen,

diejenigen Gefühle und Willensrichtungen ausfindig zu machen, welche mit der lebhaften Bewußtwerdung als solcher verknüpft und auf diese Weise die Intensität des ursprünglichen Willens zu verstärken geeignet sind. Und danach brauchen wir nicht lange zu suchen. In einem entwickelteren psychischen Organismus — und nur in einem solchen begegnet uns ja das absichtliche Denken — tritt jeder mit einiger Lebhaftigkeit bewußt werdende Vorstellungsinhalt sofort in innige Beziehung zum Selbstbewußtsein, und insbesondere gilt diese persönliche Beziehung bekanntlich von dem Bewußtwerden aller Willensimpulse. Mit dieser Ichvorstellung ist nun aber unlösbar verschmolzen das Ichgefühl, das kräftigste, lebhafteste und wirksamste von allen. Indem also der bewußte Wille auf das Selbstbewußtsein bezogen wird, verbindet er sich zugleich auch mit diesem intensivsten aller Gefühle, welchem keines der übrigen standhalten kann, und so ist es begreiflich, daß in jedem Augenblicke sich des Vorstellungsverlaufs diejenige unserer Willensrichtungen bemächtigt, welche gerade dem Selbstbewußtsein am nächsten steht und die überwiegende Gewalt des Ichgefühls für sich in die Wagschale zu werfen vermag.

Das Ichgefühl bildet somit die höchste und letztentscheidende Instanz in unserm Vorstellungsverlauf, und von seinem Wesen wird deshalb zuletzt immer der Gang und der Wert unseres willkürlichen Denkens abhängen. Es ist aber unter diesem Ichgefühl nicht etwa eine abstrakte Beziehung der „Seele" auf sich selbst zu verstehen, sondern es ist das reichste, zusammengesetzteste und verdichtetste aller Gefühle. Ebenso wie das Selbstbewußtsein — seinem empirischen, d. h. individuellen Inhalte nach — nichts anderes enthält als den konstanten Besitzstand unseres Vorstellungslebens und somit nur aus den „beherrschenden Vorstellungsmassen" zusammengesetzt ist, so bildet das Selbstgefühl in jedem psychischen Organismus den konzen-

trierten Niederschlag von dessen gesamter Willens- und Gefühlsentwicklung, und sein wesentlicher Inhalt besteht deshalb aus nichts anderem, als aus den in dem betreffenden Individuum herrschenden Willens- und Gefühlsmassen. Und wie das Wesen des Selbstbewußtseins sich darin entfaltet, daß es auf seine herrschenden Vorstellungsmassen alles neu in das Bewußtsein Eintretende bezieht oder es damit „apperzipiert", so ist auch die Tätigkeit des Selbstgefühls darauf gerichtet, jede neu aufsteigende bewußte Absicht mit der in ihm begründeten allgemeinen Willensrichtung des Individuums in Verbindung zu setzen. Dies Verhältnis, welches man die Apperzeption der Gefühle und der Triebe durch die konstanten Bestimmungen des Selbstgefühls nennen kann, prägt nun auch jedem absichtlichen Denken den persönlichen Charakter auf, und auf diesem Wege erklärt es sich, daß auch in dem willkürlichen Gedankenleben des Menschen sein persönlicher Charakter zutage zu treten pflegt.

Den breiten Untergrund dieses Ichgefühls bilden nun überall die konstanten, zunächst die leiblichen Interessen des Individuums: allein ebenso wie die Ichvorstellung sich von ihrer Grundlage, der Vorstellung des eigenen Körpers, zu einem geschlossenen System von Erinnerungen, Meinungen und Ansichten entwickelt, so wachsen auch aus der Durchbildung unserer ursprünglichen Triebe und Gefühle allmählich die Überzeugungen hervor, welche den entscheidenden Inhalt des Selbstgefühls ausmachen. Sie bilden dann in immer kräftigerer Ausgestaltung die herrschenden Gefühls- und Triebmassen; sie sind es, welche mit jeder Regung des bewußten Willens sich sofort verbinden, ihm dadurch seine überlegene Stärke verleihen, zugleich aber auch die Erfüllung seiner Absichten durch ihren Einfluß in bedeutsamster Weise mitbedingen. In der Anknüpfung des bewußten Willens an unsere Besinnung auf die letzten und höchsten Maximen unseres Strebens

liegt seine wahre Stärke: aber von eben diesen Maximen, von ihrer Kraft und von ihrer Art, hängt deshalb auch der Wert ab, den die Ausführung unserer Absichten erreichen wird.

Wie von allen bewußten Entschlüssen, so gilt dies auch vom Denkenwollen. Die Wurzel der Kraft, mit welcher der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung leitet, liegt allein in der Beziehung seiner Absicht auf die wertvollsten Gesamtinteressen des Individuums und in der Besinnung auf die als richtig erkannten und zu fester Überzeugung eingelebten Maximen. Die Absicht, etwas zu denken, verschwindet wie eine zerplatzende Seifenblase vor dem Druck der rastlos weiter drängenden Triebbewegungen, wenn sie nicht in einem wahren und ernsten Interesse des Denkenden ihren Rückhalt hat. Und von der Art dieses Interesses hängt in letzter Instanz der allgemeinere Wert jeder auf solche Weise durch das Ichgefühl bevorzugten Denkbewegung ab. Sie wird stets in Gefahr sein, ihr Ziel zu verfehlen und mit der Hastigkeit des persönlichen Interesses, wie oben gezeigt, über sich selbst zu stolpern, wenn das Ichgefühl dem bewußten Denkenwollen keine andere Stärkung zuführen kann, als die Heftigkeit der individuellen Triebe — gleichviel ob diese in ihrer ursprünglichen Gestalt oder in der unter den sogenannten Kulturverhältnissen üblichen Verfeinerung und Vergeistigung auftreten. Allem, was wir nur um unserer selbst willen tun, haftet schließlich dies Kainsmal auf der Stirne: und jedes absichtliche Denken, dem nur der zufällige Impuls eines individuellen Bedürfnisses zugrunde liegt, erfährt nur das ihm gebührende Geschick, wenn es jeden Augenblick von einem anderen, gleich zufälligen Impulse abgelöst wird, — es erfährt ein nicht minder verdientes Geschick, wenn es durch seine eigene Lebhaftigkeit des Interesses der notwendigen Selbsttäuschung verfällt.

Über diese Mängel der individuellen Beschränktheit

kann sich das willkürliche Denken nur erheben, wenn es sich an ein mit moralischen Überzeugungen getränktes Ich-gefühl anknüpfen kann und wenn der Wille, der die Vorstellungen lenkt, in letzter Linie einem sittlichen Zwecke dient. Denn nur diese Zwecke sind die allgemeingültigen, nur der Vorstellungsbewegung, die von ihnen geleitet ist, wohnt ein Wert bei, der über den engen Kreis des einzelnen psychischen Organismus hinausgeht. Unser Denken, so mannigfach von unsern Trieben hin- und hergeworfen, vollendet sich in seiner Unterordnung unter den sittlichen Willen.

Unter diesen sittlichen Zwecken nun ist einer, der teils seiner eigenen Würde wegen, teils als das universale Mittel für alle fruchtbare Tätigkeit gerade dem Denkenwollen den tiefsten Wert verleiht: die Wahrheit. Das Streben nach ihr ist die beste Macht in dem willkürlichen Denken, und ohne dies gibt es keinen sicheren Wert des absichtlich Gedachten. Man gibt einem absichtlichen Denken, welches mit vollem Bewußtsein nur auf dieses Ziel gerichtet wird, gemeinhin den Namen des „interesselosen Denkens". Wenn es nun nach den obigen Ausführungen feststeht, daß wir niemals etwas denken, geschweige denn über etwas nachdenken, was uns nicht irgendwie interessiert, so zeigt sich, daß jener Ausdruck „das interesselose Denken" auf einem engeren Sprachgebrauche des Wortes „Interesse" beruht, als es hier im psychologischen Sinne angewendet worden ist. Man denkt dabei nur an persönliche, individuelle Interessen, und deren Ausschluß ist es dann, welchen man mit Recht für alles Denken, das allgemeingiltig sein will, und speziell für dasjenige der Wissenschaft in Anspruch nimmt. Daß aber ein solcher Ausschluß der individuellen Interessen möglich ist, beruht allein darauf, daß in unserm psychischen Organismus neben jenen auch andere nicht nur möglich sind, sondern zu einer sie überwindenden Macht erstarken können; und unter diesen

unpersönlichen Interessen nimmt dasjenige für die Wahrheit, der Wahrheitstrieb und das Wahrheitsgefühl, eine der ersten Stellen ein. Was man also gewöhnlich interesseloses Denken nennt, ist vielmehr dasjenige, welches lediglich durch ein starkes Interesse an der Wahrheit hervorgerufen und geleitet wird.

Allein auch der sittliche Ernst des Wahrheitsstrebens genügt noch nicht für die Erreichung dieses höchsten Zwecks des absichtlichen Denkens. Denn die Mittel, welche ihm von dem gewöhnlichen Vorstellungsmechanismus dargeboten werden, sind viel zu individuellen, zufälligen und unsicheren Ursprungs, als daß sie den Zweck der Wahrheit so, wie sie sind, erfüllen könnten. Das natürliche Denken, auch wo es vom lautersten Wahrheitsbedürfnis getrieben wird, unterliegt vermöge seiner Unerfahrenheit und seiner ursprünglichen Leichtgläubigkeit, ohne es zu ahnen, einer Fülle von Täuschungen, und so ist auch das sittlich gegründete Wahrheitsbestreben seiner Erfüllung durchaus nicht gewiß. Wie zahllose Denker, die vom reinsten Erkenntnistrieb beseelt waren, hat die Geschichte in den Wirrsalen trauriger Irrtümer enden sehen!

Zur glücklichen Entfaltung des Erkenntnistriebes gehört neben der sittlichen Grundlage seines Strebens noch ein anderes: die klare und sichere Besinnung auf die Grundsätze, nach denen allein das richtige Denken zustande kommen kann. Und nicht von selbst ist die Befolgung dieser Gesetze mit der natürlichen Vorstellungsbewegung gegeben; vielmehr ist diese mit ihrer Hingabe an den sie erfüllenden Inhalt, mit ihrer Tendenz zu vorschneller Verallgemeinerung, mit der ganzen Menge der im Wesen der Geistestätigkeit selbst angelegten Voraussetzungen und Vorurteile stets dem Irrtum näher gestellt als der Wahrheit. Sie bedarf, um zu richtigen Zielen zu gelangen, durchaus der Schulung, der Gewöhnung an scharfe Kritik, der steten Mahnung zu sorgfältiger Vorsicht. Diese Zucht

des natürlichen Denkens wird freilich durch das Hineinwachsen in eine gebildete Sprache, durch die Erziehung, durch die Erfahrung unserer eigenen Irrtümer, mit einem Worte, durch den Gang des Vorstellungslebens selbst in gewissem Grade herbeigeführt; allein für die Erfüllung der höchsten Aufgaben des Erkennens, vor allem für die Wissenschaft genügt diese Zucht des Lebens nicht, sondern sie bedarf der stetigen Unterstützung durch eine nimmer ruhende Selbsterziehung, durch welche wir uns in die Gesetze des richtigen Denkens so einleben müssen, daß sie allmählich zu Naturgesetzen unseres Vorstellungsmechanismus werden, welche den Gang unseres Denkens, sobald wir in klarer Besonnenheit ihn zu leiten suchen, mühelos beherrschen. Wohl lernen wir schon aus der alltäglichen Erfahrung vorsichtig mit unserer Wahrnehmungstätigkeit zu werden: allein erst einer strengen Schulung gelingt es, unsere Aufmerksamkeit zur wissenschaftlichen Beobachtung zu erziehen. Wohl zwingen uns schon die gewöhnlichen Aufgaben des Lebens, mit kritischem Blicke unser Urteilen und Schließen zu verfolgen: allein wie langer Arbeit bedarf es, um die phantasievolle Lebendigkeit der Vorstellungen an den methodischen Gang wissenschaftlicher Beweisführung zu gewöhnen!

Und auch diese stetige Besinnung auf die Regeln des richtigen Denkens in der praktischen Anwendung aller seiner Formen — auch sie wurzelt zuletzt nirgends anders als in der sittlichen Hingabe an den großen Gedanken der Wahrheit. Denn es erhalten diese Regeln Wert und Kraft nur als notwendige Mittel des Wahrheitstriebes. So ruht auch hier die tiefste Triebfeder des absichtlichen Denkens in einem moralischen Zwecke. Erst wo das Denken als eine sittliche Pflicht angesehen wird, vermag es seine Ziele zu erreichen. Wenn wir deshalb oben sahen, wie die Leidenschaftlichkeit und Lebhaftigkeit des Denkenwollens sich selbst im Wege stehen kann, so genügt es andererseits

nicht, daß ein flüchtiger Anstoß des bewußten Willens die Gedanken nach der gewünschten Richtung in Bewegung setze: sondern es muß von Zeit zu Zeit in ruhigem Bewußtsein immer wieder das Ziel ins Auge gefaßt werden. Die moralische Kraft ist es, welche während der Zeit der Gedankenarbeit die fremden Eindrücke, die Verlockungen der Phantasie, die persönlichen Interessen fernhalten und niederdrücken muß, damit das Bewußtsein für seine Zwecke freien Raum bewahre. Denn das natürliche Denken des Menschen hat einen unverwüstlichen Hang zum Spazierengehen, und nur der sittliche Ernst der Wahrheitsforschung kann es auf den rechten Weg bringen und darauf festhalten bis ans Ende.

Normen und Naturgesetze.

Die Freiheit — die Freiheit des Willens! das ist das große Grübelproblem der Menschheit, daran sich das Denken der Besten abgequält, — das populärste Problem, dasjenige, welches irgendwie einmal in einem jeden auftaucht und ihn mit innerster Beunruhigung in die Betrachtungen der Philosophie treibt.

Kann ich, was ich soll? — das ist die Frage! Einen Zwang fühl' ich in mir, wonach, wie der Stein dem Gesetze der Schwere folgt, notwendig und unabänderlich mein Vorstellen, mein Fühlen, mein Wollen sich gestaltet: und das Bewußtsein eines Gebotes trage ich in mir, nach dem ich denken, fühlen, wollen soll. Wie verhalten sich zueinander jener Zwang und dies Gebot, — wie sind sie vereinbar und welchen Sinn hat ihr Nebeneinanderstehen? Wenn alles in mir eben so, wie es geschieht, geschehen muß, — was will ein Gebot? Verlangt es dasselbe, wie jener Zwang, — wozu erst verlangen, was so wie so von selbst geschieht? Verlangt es etwas anderes, — welch einen Sinn hat es, zu verlangen, was nicht geschehen kann?

Wenn es demnach ebenso sinnlos ist, dasjenige zu gebieten, was auch ohne dies geschähe, wie dasjenige, was doch nicht geschieht, so folgert man zunächst, von einer Geltung des Gebots, von einer begreiflichen Bedeutung eines solchen sei nur unter der Voraussetzung die Rede, daß es ein die naturnotwendigen Funktionen des

psychischen Lebens durchbrechendes Vermögen gebe, welches zur Erfüllung des Gebots berufen sei. Dies nennt man dann Freiheit, und nachdem man dies Postulat auf Grund dieses oder eines ähnlichen Gedankenganges gewonnen hat, müht man sich natürlich vergebens, es mit den sonstigen Voraussetzungen unseres wissenschaftlichen Weltverständnisses in Einklang zu bringen.

Überall, in seinen tausend Variationen, wächst das Freiheitsproblem aus diesem Bewußtsein einer doppelten Gesetzgebung hervor, der wir unser geistiges Leben unterstellt finden: einer Gesetzgebung des Müssens und des natürlichen Geschehens, einer anderen des Sollens und der idealen Bestimmung. Erst deshalb, als ein göttliches Gebot, als das Bewußtsein der Sünde, d. h. der Verletzung des Gebots, als dieser Gegensatz der natürlichen und der göttlichen „Ordnung" zum Bewußtsein gekommen war, erst da ist auch das Problem der Freiheit, von dem die Philosophie in ihren Anfängen nichts wußte, mit allen seinen zahlreichen Auszweigungen emporgesprossen, und seitdem ist es nicht wieder aus dem Gesichtskreise der europäischen Völker entschwunden [1]).

Es wurzelt in dem Gefühl der Verantwortlichkeit. Hätten wir dies nicht, so wäre nicht abzusehen, wie wir aus rein theoretischen Gründen jemals zu der Annahme einer von der kausalgesetzmäßigen Bedingtheit unserer seelischen Zustände abweichenden Funktion hätten gelangen sollen. Wenden wir doch das schon für alles praktische Denken unumgänglich erforderliche Axiom, daß gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen werden, fortwährend im gewöhnlichen Leben auch auf die Seelentätigkeiten an. Jede Berechnung, welche voraussetzt, daß unter bestimmten Bedingungen die Menschen, mit denen wir es zu

1) Vgl. des Verfassers Vorlesungen „Über Willensfreiheit" (Tübingen u. Leipzig 1904).

tun haben, in bestimmter Weise sich verhalten, vorstellen, fühlen, wollen werden, macht von diesem Axiome Gebrauch; es ist allen künstlichen Behauptungen zum Trotz die Grundlage unseres Verkehrs mit den Menschen ganz ebenso wie mit allen anderen Dingen: es ist der Glaube, mit dem auch der verhärtetste Skeptiker dem wütenden Feinde ebenso ausweicht, wie dem fallenden Stein. Freilich vermögen wir auch mit der genauesten Kenntnis der Gesetze des Seelenlebens nicht den feinen Ausschlag individueller Lebendigkeit, die leisen Wendungen der inneren Vorgänge zu berechnen: aber wer will denn genau die Bahn des Schiffs bestimmen, welches wir dem wogenden Meere übergeben, — wer will die räumliche Verteilung ausrechnen, in der die Gasperlen aus dem gefüllten Becher aufsteigen? Und doch nehmen wir für diese physischen Prozesse die durchgängige Abhängigkeit von denselben Gesetzen an, deren Wirksamkeit wir an gröberen, isolierten Vorgängen konstatiert haben, und schreiben die Unmöglichkeit ihrer vollständigen Erklärung nur der großen Mannigfaltigkeit der Bedingungen zu, welche wir nicht zu übersehen vermögen. Theoretisch liegt die Sache genau ebenso auf dem psychischen Gebiete: auch hier kennen wir, teils in Gestalt der praktischen „Menschenkenntnis", teils in derjenigen wissenschaftlicher Erfahrung, eine Anzahl von Grundgesetzen, die wir durch glückliche Einfachheit beobachteter Fälle oder durch experimentelle Isolation gewonnen haben; sie sind vielleicht nicht ganz so exakt, wie unsere Formulierungen der physikalischen Gesetze, und sie sind vielleicht in noch höherem Maße als diese nur grobe Approximationen an den wahren Sachverhalt: aber unsere Unfähigkeit, aus ihnen die ganz besondere Gestaltung der einzelnen seelischen Tätigkeit zu erklären, würde, rein theoretisch betrachtet, ebensowenig wie in den erwähnten Fällen des äußeren Geschehens imstande sein, unsern Glauben an die axiomatische Geltung des Kausalgesetzes,

worauf alle Erklärung in der Wissenschaft und alle Erwartung im praktischen Leben beruht, zu erschüttern und zu der Annahme einer geheimnisvollen Unterbrechung des Kausalprozesses zu führen.

Dies geschieht lediglich aus dem Bedürfnisse, die Geltung und die Vernünftigkeit eines Gebots zu retten, dem wir uns unterworfen und verantwortlich fühlen, und das keinen Sinn hätte, wenn es sich nicht von der kausalen Notwendigkeit unterschiede, der die naturgesetzliche Bewegung unseres geistigen Lebens unterliegt. Und so scheint man denn unausweichlich vor einer schweren Alternative zu stehen: entweder an dem wissenschaftlichen Axiom festzuhalten und dann die Geltung des Gebots nicht mehr anerkennen zu können, oder das Gebot und als das ihm korrespondierende Vermögen die Freiheit anzuerkennen, damit aber die Ausnahmslosigkeit der Geltung des wissenschaftlichen Axioms in Frage zu stellen. Immer tritt jener Widerspruch zwischen den „Bedürfnissen des Gemüts" und den Voraussetzungen und Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zutage, welcher dem modernen Denken wesentlich zu sein scheint. Selbst ein so vorsichtiger, metaphysisch so keuscher Versuch, wie ihn Kant gemacht hat, durch die Annahme des intelligiblen Charakters die Schwierigkeiten aufzuheben, verfällt doch derselben Unmöglichkeit, beide Gefahren gleichmäßig zu vermeiden.

Die populäre Betrachtungsweise kennt das Freiheitsproblem fast nur von der moralischen Seite. Auf diesem Gebiete ist ein jeder sich eines Systems von Vorschriften bewußt, welche er erfüllen sollte und von denen der wirkliche Prozeß seines Wollens und Handelns mehr oder minder abweicht. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß für die große Masse auf diesem Gebiete allein das Verantwortlichkeitsgefühl in voller Ausdehnung sich geltend macht: es ist hier vermöge unserer bürgerlichen Institutionen einerseits und vermöge der religiösen Über-

zeugungen andererseits mit dem Gefühle der Furcht vor den Unannehmlichkeiten verwachsen, welche sich als strafende Folgen in der bürgerlichen oder der göttlichen Ordnung an die Übertretung des Gebots anschließen werden. Deshalb bringt hier die wissenschaftliche Betrachtung, wonach auch des Menschen Willensentschließungen und Handlungen nach festen Gesetzen notwendig sich so vollziehen, wie sie es wirklich tun, das peinliche Gefühl unbegreiflicher Ungerechtigkeit hervor, mit der jemand für etwas bestraft werde, was er nicht hatte ändern können.

Derselbe Widerspruch jedoch zwischen Gebot und Naturnotwendigkeit, der vermöge dieser bürgerlichen und religiösen Verantwortlichkeit auf dem ethischen Gebiete jedermann zum Bewußtsein kommt, ist auch auf anderen Gebieten vorhanden; nur wissen da die wenigsten davon. Auch von den Vorstellungen, mit denen wir die Welt zu erkennen glauben, zeigt uns die Psychologie, daß ihre Elemente und deren Verbindungen ebenso wie das Gefühl der Gewißheit, welches sich an einige darunter knüpft, das notwendige Produkt eines psychischen Mechanismus sind: wer aber nach Wahrheit ringt, der fühlt sich für seine Vorstellungen verantwortlich; der weiß, daß es auch in dieser Sphäre ein System von Vorschriften gibt, welche er erfüllen soll und von denen der wirkliche Prozeß seines Denkens mehr oder minder abweicht. Auch hier also steht der naturnotwendig bedingten Wirklichkeit ein Bewußtsein von Regeln gegenüber, welche den Wert dessen, was mit kausaler Notwendigkeit gedacht wurde, bestimmen. Ähnlich verhält es sich auf dem ästhetischen Gebiete. Die Art, wie unser Gefühl von der umgebenden Welt, mag sie der Natur oder der menschlichen Tätigkeit ihren Ursprung verdanken, zu Beifall oder Verwerfung bestimmt wird, folgt sicher überall aus einem naturgesetzlichen Zusammenhange. Wer aber an ein Ideal der Schönheit

glaubt, der weiß, daß nur gewisse Anschauungen ihm gefallen sollten, und daß andere, welche ihm vielleicht vermöge der naturnotwendigen Erregung bestimmter Gefühle wirklich gefallen, dies nicht tun sollten: er stellt auch hier die normale Gefühlsweise der wirklichen gegenüber.

Für den reifen Kulturmenschen gibt es nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches und ein ästhetisches Gewissen. Er macht sich nicht nur für sein Wollen und Handeln, sondern auch für sein Denken und Fühlen verantwortlich; er wirft sich einen Denkfehler und eine Geschmacklosigkeit nicht minder vor, als eine sittliche Nachlässigkeit; er kennt wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Denken und Fühlen eine Pflicht, und er weiß, er empfindet mit Schmerz und Beschämung, wie oft der naturnotwendige Lauf seines inneren Lebens diese Pflichten verletzt.

Man darf sogar sagen, daß erst in dieser logischen und ästhetischen Form das Verantwortlichkeitsgefühl rein hervortritt: es ist hier nichts weiter als das Bewußtsein, einem Gebot unterworfen zu sein und von dessen Erfüllung den Wert der eigenen Tätigkeit abhängig zu wissen. Die dem moralischen Gewissen bei der großen Masse der Menschen feiner oder gröber anhaftende Verschmelzung mit Furchtgefühlen (oder, was auf dasselbe hinausläuft, mit Belohnungshoffnungen) fällt hier von selbst fort: keine bürgerliche Strafe, keine Drohung des religiösen Glaubens, kein direkt fühlbarer Nachteil folgt auf die Verletzung der logischen oder der ästhetischen Pflicht. Gerade deshalb ist auch für die Veredelung des ethischen Gewissens und für dessen Erziehung zu einem reinen, aller eudämonistischen Rücksichten entkleideten Pflichtgefühl kein pädagogisches Mittel so wirksam, wie die Erweckung des logischen und des ästhetischen Gewissens. Die sittliche Wirkung intellektueller und ästhetischer Bildung besteht im wesentlichen darin, daß der Mensch eine Norm über

sich als um ihrer selbst willen geltend anzuerkennen lernt und nicht mehr nach den Vorteilen und Nachteilen schielt, die ihm aus der Erfüllung oder Nichterfüllung des Gebots erwachsen werden: was er so auf den anderen Gebieten erfahren hat, das überträgt sich ihm dann von selbst auch auf das moralische Leben.

Jedenfalls aber ist klar, daß der Antagonismus einer natürlichen und einer normativen Gesetzgebung, auf welchem das ethische Freiheitsproblem beruht, in ganz derselben Weise sich auf dem logischen und dem ästhetischen Gebiete wiederholt: es ist in allen drei Fällen der Gegensatz eines Gebots gegen die psychologische Notwendigkeit. In dieser ganzen Ausdehnung also muß man das Problem fassen, um es zu behandeln: es muß ganz im allgemeinen gefragt werden, welchen Sinn es hat, die psychischen Funktionen des Menschen unter zwei voneinander differierende Gesetzgebungen zu stellen.

Zunächst empfiehlt es sich, ganz klar die Verschiedenheit der Gesichtspunkte hervorzuheben, unter denen die Geltung beider Systeme behauptet werden darf. Die psychologischen Gesetze sind Naturgesetze, d. h. diejenigen allgemeinen Urteile über die Sukzession seelischer Vorgänge, in denen wir das Wesen seelischer Tätigkeit erkennen und aus denen wir die einzelnen Tatsachen des psychischen Lebens abzuleiten vermögen. Die Aufstellung dieser Gesetze geschieht also aus rein theoretischem Interesse und mit rein theoretischer Berechtigung. Wie überhaupt das Prinzip der kausalen Gesetzmäßigkeit nichts anderes ist als der assertorische Ausdruck für unser Postulat der Erklärung, nichts anderes als das „Axiom der Begreiflichkeit der Natur", so ist auch die besondere Anwendung, welche wir davon — in der Wissenschaft wie im praktischen Leben — innerhalb des Gebietes der Seelentätigkeit machen, nur ein Ausfluß dieses unseres Bedürfnisses, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten und in diesem All-

gemeinen die bestimmende Macht für das Einzelne zu sehen. Es ist hier nicht der Ort, und es gehörte ein ganzes System der Erkenntnistheorie dazu, diese oberste Voraussetzung aller wissenschaftlichen Theorie wie des allgemeinen Denkens zu rechtfertigen: der gesamte Apparat, welchen die Logik dafür herbeischaffen müßte, kann immer nur darauf führen, die unmittelbare Evidenz dieses Satzes auch in denjenigen Vorstellungen, die ihm zu widersprechen scheinen, hervortreten zu lassen und zu zeigen, daß mit seiner Aufhebung jede Möglichkeit eines erfolgreichen Nachdenkens über den Zusammenhang unserer Erfahrungswelt ausgeschlossen wäre. Einen anderen „Beweis" des Prinzips der Naturgesetzmäßigkeit gibt es nicht und kann es nicht geben: denn jedes der zahllosen Beispiele, mit denen der allgemeine Satz in jedem Momente unseres Erfahrungslebens bestätigt wird, ist selbst erst durch irgend eine Anwendung des Prinzips begründet. Für die wissenschaftliche Untersuchung braucht deshalb dessen Geltung in der Erkenntnis des Seelenlebens nicht besonders begründet zu werden, sondern sie versteht sich von selbst: denn jenes Prinzip wäre in seiner Allgemeingültigkeit aufgehoben, sobald in dem Ablauf der erfahrungsmäßigen Tatsachen irgendeine Erscheinung angenommen würde, welche nicht die gesetzlich notwendige Wirkung ihrer Ursachen wäre. Nur darum also kann es sich für die Wissenschaft des Seelenlebens handeln, die besonderen Formen zu konstatieren, nach denen die kausale Gesetzmäßigkeit sich auf diesem Gebiete abspielt.

Die psychologischen Gesetze sind also Prinzipien der erklärenden Wissenschaft, aus denen der Ursprung der einzelnen Tatsachen des Seelenlebens abgeleitet werden muß: sie stellen — der Grundüberzeugung gemäß, ohne welche es keine erklärende Wissenschaft gibt, — die allgemeinen Bestimmtheiten dar, vermöge deren jede einzelne Tatsache des Seelenlebens eben so, wie sie sich ge-

staltet, notwendig sich gestalten muß. Die Psychologie erklärt mit ihren Gesetzen, wie wir wirklich denken, wirklich fühlen, wirklich wollen und handeln.

Die „Gesetze" dagegen, welche wir in unserm logischen, ethischen und ästhetischen Gewissen vorfinden, haben mit der theoretischen Erklärung der Tatsachen, auf welche sie sich beziehen, nichts zu tun. Sie sagen nur aus, wie diese Tatsachen beschaffen sein sollen, damit sie in allgemeingiltiger Weise als wahr, als gut, als schön gebilligt werden können. Sie sind also keine Gesetze, nach denen das Geschehen objektiv sich vollziehen muß oder subjektiv begriffen werden kann, sondern ideale Normen, nach denen der Wert dessen, was naturnotwendig geschieht, beurteilt wird. Diese Normen sind also Regeln der Beurteilung.

Faßt man zunächst den Gegensatz in dieser Weise auf, so zeigt es sich, daß die beiden Gesetzgebungen, denen wir unser psychisches Leben unterstellt finden, diesen ihren gemeinsamen Gegenstand unter zwei ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten und deshalb einander nicht ins Gehege zu geraten brauchen. Für die psychologische Gesetzgebung ist das Seelenleben ein Objekt der erklärenden Wissenschaft; für die normative Gesetzgebung des logischen, des ethischen und des ästhetischen Bewußtseins ist dasselbe Seelenleben ein Objekt idealer Beurteilung. Aus den Naturgesetzen begreifen wir die Tatsachen, nach den Normen haben wir sie zu billigen oder zu mißbilligen. Die Naturgesetze gehören der urteilenden, die Normen der beurteilenden Vernunft an. Die Norm ist nie ein Prinzip der Erklärung, so wenig wie das Naturgesetz je ein Prinzip der Beurteilung.

Hieraus ergibt sich im Zusammenhange mit dem Obigen zweierlei. Auf der einen Seite ist es klar, daß die normative und die psychologische Gesetzgebung nicht miteinander identisch sein können. Das logische Prinzip, das

Sittengesetz, die ästhetische Regel sind nicht solche Naturgesetze des Denkens, des Wollens oder des Fühlens, daß nach ihnen der wirkliche Prozeß des Seelenlebens sich wirklich unter allen Umständen vollzöge. Auf der anderen Seite aber ist es auch unmöglich, daß diese beiden Gesetzgebungen, welche sich auf denselben Gegenstand beziehen, toto coelo voneinander verschieden wären und in keiner Hinsicht miteinander übereinkämen. Das Gewissen kann nichts verlangen, was in der naturnotwendigen Bestimmtheit des seelischen Lebens unmöglich und von ihr völlig ausgeschlossen wäre. Zwischen diesen beiden Extremen einer vollständigen Identität und einer vollständigen Verschiedenheit muß also das Verhältnis der Normen zu den Naturgesetzen zu suchen sein.

Am leichtesten wird es gefunden werden, wenn wir von dem verwickelteren Vorgange der Selbstbeurteilung des Individuums zu der einfacheren Erscheinung übergehen, in welcher der einzelne die Tätigkeiten der anderen beurteilt. Eine Anzahl von Vorstellungselementen, z. B. ein bestimmter Umkreis von Erfahrungen, sei verschiedenen Menschen gemeinsam. Gleichwohl wird die Verarbeitung dieses Stoffs zu einer zusammenfassenden Ansicht bei den Verschiedenen sehr verschieden ausfallen. Die Reihenfolge, in welcher die einzelnen ihre Erfahrungen gemacht, das Interesse, das sie an der einen oder der anderen genommen haben, die Sicherheit der Erinnerung, die Vorsicht der Überlegung, die Fähigkeit der Kombination, — alles dies ist von Individuum zu Individuum verschieden, und daraus erklärt sich hinlänglich, wie bei voller Gleichheit der psychologischen Gesetze der Vorstellungsverbindung aus gleichen Elementen sehr weit voneinander entfernte Resultate hervorgehen. Alle diese Prozesse der Assoziation, welche sich in den einzelnen Menschen vollziehen, sind mit ihren jeweiligen Resultaten naturnotwendig bedingt. Aber nur eine von diesen Verknüpfungsweisen hat den Wert,

richtig zu sein: nur eine entspricht der Norm des Denkens. Es ist möglich, daß der naturnotwendige Prozeß diese korrekte Verknüpfungsweise bei mehreren, — es ist auch möglich, daß er sie bei keinem unter jenen Individuen herbeiführt. So wenig also die psychologische Notwendigkeit die normative involviert oder über die Normalität entscheidet, so wenig schließt andererseits die Naturgesetzmäßigkeit die Möglichkeit einer Erfüllung der Norm aus. Unter der ganzen Menge der Vorstellungsassoziationen sind nur wenige, welche den Wert der Normalität haben. Der Naturprozeß kann der Norm entsprechen, aber er braucht es nicht zu tun. Es gibt auch solche Formen der naturnotwendigen Vorstellungsverknüpfung, welche den Irrtum unausweichlich zu ihrem Resultate haben. Mit derselben Naturnotwendigkeit, mit welcher der eine richtig denkt, denkt der andere falsch.

Dies alles ist selbstverständlich; aber man muß sich ausdrücklich darauf besinnen, daß es so ist, um das gesuchte Verhältnis richtig zu formulieren. Die von dem logischen Bewußtsein aufgestellten Regeln des Denkens sind weder identisch mit den Gesetzen der Vorstellungsassoziation überhaupt, nach denen sich jedes Denken vollziehen muß, noch sind sie etwas gänzlich davon Verschiedenes: sondern sie sind bestimmte Arten der Verknüpfung, welche im naturnotwendigen Prozeß neben den anderen möglich sind und sich von diesen eben durch den Wert der Normalität unterscheiden. Von den besonderen Bedingungen, unter denen jede Funktion des Denkens vonstatten geht, hängt es ab, ob im einzelnen Falle die normale oder eine andere Art der Assoziation eintritt. Ein hervorragendes Beispiel dieses Verhältnisses bildet der Vorgang der Verallgemeinerung. Die Notwendigkeit des assoziativen Prozesses bringt es mit sich, daß zwei Vorstellungen, die nur je miteinander vereinigt im Bewußtsein gewesen sind, sich derartig verbinden, daß sie einander später reproduzieren: hieraus

ergibt sich als gesetzmäßige Folge, daß, wer den Inhalt der einen Vorstellung wieder erfährt, daneben resp. danach stets auch den der anderen erwartet, d. h. daß er die einmalige Koinzidenz oder Sukzession verallgemeinert. Im logischen Gewissen der europäischen Völker hat es erst allmählich zum Bewußtsein kommen müssen, daß diese Naturnotwendigkeit verallgemeinernder Assoziation nur unter ganz bestimmten Bedingungen erlaubt, d. h. normgerecht ist, und die Theorie der Induktion ist nichts weiter als die Besinnung auf diejenige Art der verallgemeinernden Assoziation, welche als allgemeine Norm für jeden gelten soll.

Es zeigt sich also, daß der unter den psychologischen Gesetzen sich vollziehende Vorstellungsmechanismus, solange in ihm das Bewußtsein der Normen nicht wirksam geworden ist, weit davon entfernt ist, auf Richtigkeit des Denkens angelegt zu sein. Er enthält mindestens ebensoviel Nötigungen zum Irrtum, wie zur Wahrheit; und bedenkt man, daß meistens unter einer Menge von assoziativen Möglichkeiten nur eine der Norm entspricht, so begreift man, weshalb in diesem sich selbst überlassenen Mechanismus das Falsche bei weitem wahrscheinlicher ist als das Richtige. Der Fehlschluß kommt ebenso notwendig zustande, wie der richtige Schluß; aber von denselben Prämissen her ist nur ein korrekter Schluß möglich, der Fehlschlüsse dagegen viele. Die Wahrheit ist die einzige weiße Kugel unter vielen schwarzen.

Ganz ebenso steht es auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Jede Willensentscheidung mit der daraus resultierenden Handlung ist, von seiten ihrer Entstehung betrachtet, ein nach den Gesetzen der Motivation naturgesetzlich bedingtes Phänomen, und ebenso ist die Präsenz wie die Stärke der einzelnen dabei mitwirkenden Motive jedesmal auch wieder ein in dem gesamten Lebenslauf des Individuums oder in dessen gegenwärtigem

Zustande kausal notwendiges Ergebnis: aber diese Einsicht in die Naturnotwendigkeit jeder Willenstätigkeit steht nicht im geringsten der Beurteilung im Wege, wonach nur diejenigen gebilligt werden, bei denen gewisse Klassen von Motiven den Ausschlag gegeben haben. Unter der ganzen Masse der wirklichen Willensentscheidungen gibt es solche, in denen die sog. „moralischen" Motive die Entscheidung bestimmt haben: andere und mehr gibt es, in denen die entgegengesetzten gesiegt haben. Geschehen ist das eine so naturnotwendig wie das andere: die ethische Beurteilung billigt das eine und verurteilt das andere. Ich verstehe sehr gut, wie der eine Mensch durch glückliches Naturell, durch richtige Erziehung, durch günstiges Geschick mit Notwendigkeit dazu kommt, sittlich zu handeln, und wie mit gleicher Naturnotwendigkeit der andere durch wilde Veranlagung, durch verderbliche Einflüsse, durch schwere Erlebnisse zum Verbrecher wird: aber diese Einsicht in die Naturnotwendigkeit beider Prozesse hält mich nicht im geringsten ab, Charakter und Handlung bei dem einen als gut, bei dem anderen als böse zu bezeichnen. Auch hier also zeigt sich: unter der großen Masse der Willensbetätigungen, welche nach den Motivationsgesetzen möglich sind und wirklich werden, ist nur eine beschränkte Anzahl derer, welche dem normativen Bewußtsein, dem sittlichen Gewissen, entsprechen. Die Gebote des letzteren sind gewisse Formen der Motivation, welche durch den naturgesetzlichen Prozeß hervorgerufen werden können, aber durchaus selten wirklich hervorgerufen werden.

Ebenso selbstverständlich ist es, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches wir irgendeinem Gegenstande der Natur oder der Kunst gegenüber empfinden, allemal eine Gesamtwirkung ist, welche aus vielen einzelnen, in der Entwicklung unseres Lebens erzeugten Gefühlen sich naturnotwendig, wenn auch häufig in sehr verwickelter Weise, zusammensetzt: aber ein ästhetisches Bewußtsein

gibt es dem hedonischen gegenüber nur insofern, als einige dieser sämtlich naturnotwendigen Gefühle als normale den zufälligen Bedürfniszuständen der Individuen gegenübergestellt werden. Auch die ästhetische Norm ist also eine unter den vielen Gefühlsweisen, welche durch den naturnotwendigen Prozeß des Seelenlebens möglich gemacht und in den einzelnen Individuen, je nach den Umständen, herbeigeführt oder unterdrückt werden.

Die Normen sind daher von den Naturgesetzen allerdings verschieden; aber sie stehen ihnen auch nicht als ein Fremdes und Fernes gegenüber; jede Norm ist vielmehr eine solche Verbindungsweise psychischer Elemente, welche durch den naturnotwendigen, gesetzlich bestimmten Prozeß des Seelenlebens unter geeigneten Umständen ebenso wie viele andere und wie auch die entgegengesetzten hervorgerufen werden kann. Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung. So ist ein Denkgesetz (in der Sprache der Logik) eine bestimmte Verbindungsweise der Vorstellungselemente, welche durch den natürlichen Verlauf des Denkens, je nach den im Individuum gegebenen Bedingungen, herbeigeführt, aber auch verfehlt werden kann. So ist jedes Sittengesetz eine bestimmte Form der Motivation, welche, je nach dem gesamten Triebzustande der Individuen, durch den natürlichen Verlauf der Willenstätigkeiten realisiert, aber auch verletzt werden kann. So ist jede ästhetische Regel eine bestimmte Art zu fühlen, welche, je nach der Reizfähigkeit der einzelnen Menschen, eintreten, aber auch ausbleiben und durch andere verdrängt werden kann.

Alle Normen sind also besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen. Das System der Normen stellt eine *Auswahl* aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Kombinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen, die Naturgesetze des

psychischen Lebens sich entfalten können. Die Gesetze der Logik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Vorstellungsassoziation, die Gesetze der Ethik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Motivation, die Gesetze der Ästhetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Gefühlstätigkeit.

Es ist auch nicht schwer, sogleich das Prinzip aufzustellen, wonach in allen drei Fällen diese Auswahl aus der Mannigfaltigkeit der naturnotwendigen Entwicklungsformen zu geschehen hat. Die logische Normalität wird nur insofern von der Vorstellungstätigkeit verlangt, als sie den Zweck erfüllen soll, wahr zu sein. Bei dem kombinativen Vorstellungsspiel der Phantasie verlangt niemand logischen Zusammenhang; und wem es im allgemeinen oder bei besonderer Gelegenheit gleichgiltig ist, ob er wahr denkt, für den kommt die logische Gesetzgebung nicht in Betracht. Mit den Launen eines Denkens, das sich der Norm nicht fügen will, hat vielleicht die Psychologie, niemals aber die Logik zu tun. Die logische Gesetzgebung besteht also für uns nur unter Voraussetzung des Zwecks der Wahrheit: es ist die Allgemeingiltigkeit, d. h. der Wert, von allen anerkannt werden zu sollen, welcher die logischen Formen des Denkens von den übrigen, im naturgesetzlichen Prozeß möglichen Assoziationen unterscheidet. Dasselbe wiederholt sich bei der ethischen und ästhetischen Gesetzgebung; auch hier liegt in der Norm, sofern sie uns einleuchten soll, der Sinn eines Maßstabes für die Beurteilung, welche den Zweck der Allgemeingiltigkeit zugrunde legt. Das Sittengesetz verlangt diejenige Motivation, welche mit dem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit gebilligt werden kann; die ästhetische Regel verlangt diejenige Gefühlserregung, welche unter Voraussetzung allgemeiner Geltung ihren Gegenstand als schön charakterisieren darf.

Was also die Norm in allen Fällen für uns zur Norm

macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit. Nicht um faktische Allgemeingiltigkeit handelt es sich — das wäre ein Fall von naturgesetzlicher Notwendigkeit —, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. *Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen.* Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung der Naturgesetze des Seelenlebens, welche in unmittelbarer Evidenz mit der Überzeugung verbunden sind, daß sie und sie allein realisiert werden sollen, und daß alle anderen Arten, in denen die naturgesetzliche Notwendigkeit des Seelenlebens zu individuell bestimmten Kombinationen führt, wegen ihrer Abweichung von der Norm zu mißbilligen sind.

Das normative Bewußtsein nimmt also unter den Bewegungen des naturnotwendigen Seelenlebens eine Auswahl vor, um die einen zu billigen und die anderen zu verwerfen. Die Normalgesetzgebung ist mit der Naturgesetzgebung weder identisch, noch im Widerspruch; sie ist eine Selektion aus den durch die Naturgesetzgebung bestimmten Möglichkeiten. Das Normalbewußtsein des logischen, des ethischen, des ästhetischen Gewissens verlangt weder was immer so wie so geschieht, noch was gar nicht geschehen kann: es billigt einiges von dem, was geschieht, um das übrige zu verwerfen.

Stellen so die Normen eine Auswahl aus der Menge des naturgesetzlich Möglichen dar, so liegt es nahe, diese Einsicht mit einer in der erklärenden Wissenschaft der Gegenwart zu glänzender Bedeutung gelangten Betrachtungsweise in Verbindung zu bringen. Daß die Normen gelten *sollen*, stellt sich in dem empirischen Bewußtsein als unmittelbare Evidenz dar, die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur zum Bewußtsein gebracht und damit zur Anerkennung erhoben werden kann: daß aber die

Normen faktisch gelten, daß sie anerkannt und der wirklichen Beurteilungstätigkeit zugrunde gelegt werden, ist eine Tatsache des empirischen Seelenlebens. Diese Tatsache muß so gut wie jede andere erklärt werden: und es wäre deshalb möglich, die faktische Anerkennung der Normen als das Produkt eines Selektionsprozesses anzusehen.

Es ist nämlich nach den psychologischen Gesetzen des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufs selbstverständlich, daß diejenigen Tätigkeitsformen, welche durch naturnotwendige Wiederholung und Gewöhnung häufiger eintreten und umfassendere Bedeutung erlangen als andere, zu Objekten der Billigung werden. Unmerkliche Anhäufung der Eindrücke macht als stillwirkende Gewöhnung uns die eine oder die andere unserer Verrichtungen lieb. Wenn sich nun herausstellte, daß die Gewöhnung an das normale Denken, Wollen und Fühlen ein Vorteil im Kampfe ums Dasein wäre, daß somit dasjenige Individuum, welches durch naturnotwendige Gewöhnung in höherem Maße der logischen, ethischen und ästhetischen Norm entspräche, die größere Aussicht auf das Überleben, auf die Übertragung und Vererbung seiner Gewöhnung hätte, so ließe sich auf diese Weise erklären, daß die Entwicklung des Menschen immer mehr zur Beschränkung der naturnotwendigen Prozesse auf die normalen Formen und damit zu ihrer faktischen Anerkennung führen müsse. Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß der reife Kulturmensch die Normen des logischen, ethischen und ästhetischen Gewissens in ganz anderer Weise versteht und anerkennt, als der Wilde oder das Kind, welche der ganzen Mannigfaltigkeit des Naturprozesses, oft fast noch ohne jedes Bewußtsein einer Norm überhaupt, widerstandslos anheimgegeben sind: und es fragt sich, da die Normen eine Selektion aus den naturgesetzlichen Möglichkeiten darstellen, ob dieser Unterschied durch die Selektionstheorie in der Weise zu erklären ist,

daß sich die Gewöhnung an die Norm als Vorteil im Kampfe ums Dasein erweist[1]).

Für die logische Form scheint dieser Nachweis möglich. Das richtige Denken ist zweifellos ein Vorteil im Wettstreit der Individuen. Ein Schlußfehler, eine aus vorschneller Verallgemeinerung geschehene falsche Erwartung kann im praktischen Leben von den bedenklichsten Konsequenzen sein. Unsere Macht über die Menschen so gut wie über die Natur ist, wie man oft ausgeführt hat, viel weniger auf die physische Kraft, als auf das Wissen gestützt: und, wer richtig zu denken gewöhnt ist, der wird im Kampfe der Gesellschaft der Überlegene, der Überlebende sein; er wird seine Art zu denken, durch Vererbung und Nachahmung in seinen Nachfolgern sich fortpflanzen sehen, und so ließe sich a priori eine Entwicklung der Gesellschaft denken, vermöge deren sich in ihr immer mehr die Gewöhnung an normales Denken durch natürliche Auswahl festsetzte. Offenbar freilich ist das normale Denken in dem gesellschaftlichen Wettkampf neben anderen Eigenschaften, die hauptsächlich auf den Gebieten des Willens und der Arbeitskraft zu suchen sind, nur von untergeordneter Bedeutung: aber es ist doch ein, wenn auch geringer Vorteil, der unter Umständen den Ausschlag geben kann. Auch im Kampfe der Völker ist die Intelligenz, d. h. die Fähigkeit richtigen Denkens, ein wesentlicher Faktor für die Entscheidung der Machtfrage. Dennoch würde man fehlgehen, wenn man darin den wichtigsten sehen wollte. Umgekehrt zeigt vielmehr die Geschichte sehr oft die Tatsache, daß gerade die gebildeten Völker dem Anprall der intellektuell unerzogenen unter-

1) In der Tat ist diese Erklärungsweise vielfach von denjenigen Theorien versucht worden, welche, besonders in der neueren Erkenntnislehre und Moral, die Tatsache „aprioriſcher" Bestimmungen für das individuelle Bewußtsein anerkennen, aber sie durch „Erwerbung" im Leben der Gattung entwicklungsgeschichtlich erklären wollen.

liegen, und daß erst nachher der Sieger in die Schule des Besiegten geht. Das intellektuelle Element ist eben als Chance im Lebenskampf doch nicht bedeutend genug, um stetig das entscheidende zu sein. Im allgemeinen jedoch zeigt der historische Prozeß einen entschiedenen Fortschritt in der Ausscheidung der falschen und in der Anerkennung der richtigen Denkformen. Als auffälligstes Beispiel ist hier wiederum die Verfeinerung des induktorischen Verfahrens anzuführen, welche sich schon in der kurzen Geschichte des logischen Gewissens der europäischen Völker vollzogen hat: es kann kein Zweifel darüber sein, daß wir in dieser Hinsicht durchschnittlich viel korrekter denken, als der Grieche.

Während der intellektuelle Fortschritt in der uns übersehbaren Geschichte des Menschengeschlechts kaum je angezweifelt werden kann, ist bekanntlich der ethische Fortschritt vielfach bestritten, und keinesfalls liegt er so auf der Hand wie jener. Damit stimmt es überein, daß eine Erklärung des ethischen Fortschritts auf dem Wege der Selektionstheorie nicht möglich wäre. Denn Moralität ist kein Vorteil im Kampfe ums Dasein, im Gegenteil, sie ist ein Nachteil, — wenigstens soweit es sich um den Kampf der Individuen handelt. Wohlmeinende Sprichwörter, wie „Ehrlich währt am längsten" und ähnliche, entsprechen doch der Wirklichkeit nicht. Moralität ist Einschränkung der Motivation; der sittliche Mensch kann einen großen Teil der Mittel nicht anwenden, die dem unsittlichen skrupellos zur Verfügung stehen. Kein naturnotwendiger Prozeß knüpft an die Unsittlichkeit als notwendige Folge eine Schwächung der übrigen, der intellektuellen oder der physischen Machtmittel. Wo der sittliche Mensch mit den Mitteln zu Ende ist, die der unsittliche ganz ebenso wie jener anzuwenden vermag, da hat der unsittliche immer noch eine große Anzahl von Mitteln zur Verfügung, die dem anderen durch das Gewissen

verboten sind. Wo deshalb der sittliche und der unsittliche Mensch in Kampf geraten, da hat — ceteris paribus — der unsittliche die größere Chance des Sieges. Man muß durchaus sich klar machen, daß sittlich zu handeln kein Mittel ist, um glücklich und mächtig zu werden; es gibt kein törichteres Unternehmen als das der Moralisten, die dem Menschen einreden wollen, daß er am klügsten daran tue, sich der sittlichen Norm zu unterwerfen: sie werden von der Erfahrung alle Tage widerlegt. Darum kann man aber auch nicht davon sprechen, daß die Anerkennung der Normen des sittlichen Bewußtseins durch die natürliche Auswahl herbeigeführt werde: umgekehrt vielmehr zeigt die historische Erfahrung — ganz der obigen Betrachtung gemäß —, daß jede in sich geschlossene Gesellschaft um so mehr sittlich verwildert, je älter sie wird; und die geschichtliche Menschheit wäre längst dem ethischen Gewissen ganz entfremdet, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit durch das unverdorbene Bewußtsein frischer Völker regeneriert worden wäre. Wie von den Individuen, so gilt es auch aus gleichen Gründen von den einzelnen politischen und sozialen Mächten, daß die sittliche Gesinnung für sie kein Vorteil im Kampf ums Dasein ist; und an der Geschichte brennender Kämpfe der Gegenwart ließe sich dies Verhältnis sehr einleuchtend machen. Wo dagegen ganze Völker miteinander ringen, da ist diejenige Nation im entschiedensten Vorteil, welche sich die ethischen Tugenden, die Hingebung des einzelnen an das Ganze, die Selbstlosigkeit, die Unterordnung, den Gehorsam, das Pflichtgefühl und die Selbstbeherrschung bewahrt hat. Im Kampf ums Dasein der Völker ist die Moralität die stärkste aller ausschlaggebenden Kräfte. Dadurch wird im Laufe der Jahrtausende der umgekehrte Vorgang, der sich zwischen den Individuen abspielt, immer wieder ausgeglichen und das Gewissen wieder in seine Rechte eingesetzt.

Noch anders endlich fällt die entwicklungsgeschichtliche

Betrachtung des ästhetischen Lebens aus. Eine aufsteigende Entwicklung ist auf diesem Gebiete zweifellos zu konstatieren. Die Nerven der Menschheit sind feinfühliger geworden. Den Gebilden der Natur steht der moderne Mensch mit reinerem Gefühl als der frühere gegenüber, und auch die Geschichte der Kunst zeigt, wenn sie auch Jahrhunderte des Rückschritts zu verzeichnen und in der Vervollkommnung der einzelnen Künste keineswegs überall gleichen Schritt zu beobachten hat, doch im ganzen selbst in der Zeit von den Griechen bis zu uns eine entschiedene Verfeinerung: vor allem aber tritt in der Auffassung und Einrichtung des alltäglichen Lebens eine große Steigerung des ästhetischen Bedürfnisses und der ästhetischen Empfänglichkeit zweifellos hervor. Die Menschheit hat geschmackvoller zu fühlen gelernt. Indessen ist es kaum zu denken, daß diese Gewöhnung an feineres Fühlen, diese Abstreifung ursprünglicher Geschmacklosigkeit ein Produkt der natürlichen Selektion sein sollte: denn auch hier ist durchaus nicht abzusehen, wie die bessere Reizbarkeit des ästhetischen Gefühls als solche auch nur den geringsten Vorteil im Kampf ums Dasein gewähren sollte. Wer Roheit und Gemeinheit nicht empfindet und nicht fürchtet, der ist im alltäglichen Leben darum nicht schlechter dran als der andere; wer ihn aber kennt,

„— den unsäglichen Augenschmerz,
Den das Verwerfliche, ewig Unselige
Schönheitliebenden rege macht —"

der ist verletzt und zurückgescheucht, wo die Verständnislosigkeit sich unbekümmert breit machen kann. Selbst im Verhältnis der Völker sind ästhetische Neigungen keine Waffen des Lebenskampfes: denn bekannt ist die Erfahrung, daß Feinheit der Sitten und geschmackvolle Kunstbetätigung mit der Zeit die Gefahr der Verweichlichung bei sich führen.

So ist es durch bloße natürliche Auswahl nicht zu

erklären, daß die Mannigfaltigkeit der naturgesetzmäßigen Funktionen des menschlichen Seelenlebens mehr und mehr sich auf diejenigen zu beschränken scheint, welche als Normen den Wert idealer Allgemeingültigkeit besitzen. Bei den rein organischen Gebilden mag es begreiflich sein, daß der naturnotwendige Prozeß selber im Laufe der Zeit zwischen seinen Produkten die Auswahl trifft, vermöge deren nur die lebensfähigen und in diesem Sinne zweckmäßigen Typen bestehen bleiben. Auf dem psychischen Gebiete fallen Normalität und Existenzfähigkeit nicht in gleichem Maße zusammen; hier ist das, was dem Zwecke der Allgemeingiltigkeit entspricht, nicht zugleich dasjenige, was seinen Träger vor anderen in dem Kampfe ums Dasein zu erhalten und zu fördern geeignet ist.

Wenn sich also trotzdem das Bewußtsein der Normen, ohne die empirische Lebensfähigkeit und Selbsterhaltungskraft seiner Träger zu steigern, in der historischen Bewegung der Menschheit nicht nur erhält, sondern in einzelnen Hinsichten steigert, vertieft und verfeinert, so muß das auf einer direkten und selbständigen, von allen Nebenwirkungen unabhängigen Kraft beruhen, welche dem Bewußtsein der Normen als solchem innewohnt, und welche das Gewissen, wenn es erst einmal in Kraft getreten ist, zu einer psychologischen Macht erhebt, die als neuer Faktor in die Bewegung des Seelenlebens eintritt. Erst so wird man das wahre Wesen und die psychologische Bedeutung der Normen zu verstehen haben.

Bis hierher nämlich haben wir die Normen nur als Prinzipien einer Beurteilung betrachtet, mit der ein zwecksetzendes Bewußtsein die Tätigkeiten eines oder mehrerer anderer messen, billigen oder mißbilligen kann. Es ist das dieselbe Beurteilung, wie wenn wir Sonnenschein und Regen als günstig oder ungünstig für den von uns vorausgesetzten Zweck des Kornreifens bezeichnen. Wenn wir über Richtigkeit oder Falschheit einer fremden Vor-

stellung entscheiden, so ist es für diese Beurteilung gleichgiltig, ob der andere diese Vorstellung nur gelernt oder selbst gebildet hat, gleichgiltig, wie er überhaupt dazu gekommen ist, gleichgiltig, ob er damit Wahrheit zu finden gewünscht hat oder nicht. Wenn wir den in der Willensentscheidung und Handlung sich dokumentierenden Charakter eines Menschen als gut oder böse beurteilen, so ist es wiederum für diese Prädikation als solche gleichgiltig, wie er zu diesem Charakter, zu diesem Prävalieren der einen oder der anderen Motive gekommen ist; wir billigen nur einfach oder mißbilligen, daß es so oder so ist. Wenn wir unser Wohlgefallen an einem Kunstwerke aussprechen, so konstatieren wir damit nur, daß es unserem ästhetischen Bedürfnis, einer normalen Gefühlsweise entspricht, und wir fragen dabei nicht, wie der Künstler es angefangen hat, uns in dieser Weise zu befriedigen.

Es ist besonders für das moralische Gebiet wichtig, diese Tatsache zu konstatieren, daß unsere nach den Normen sich vollziehende Beurteilung einfach nur die Übereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen der Norm und dem zu Beurteilenden konstatiert, und daß unser Wohlgefallen dieser Übereinstimmung gegenüber eintritt, auch wenn sie ohne jedes Bewußtsein der Norm selbst zustande gekommen ist. Für die theoretische Beurteilung gibt das jeder zu, für die ästhetische ist es sogar im gewissen Sinne besonders wertvoll. Wenn jemand durch zufällige Ideenkombination, lediglich dem unwillkürlichen Mechanismus seiner Vorstellungsbewegung folgend, irgend etwas Richtiges entdeckt hat, so muß dies als wahr gebilligt werden, ganz abgesehen davon, ob er sich dabei der Normen bewußt gewesen ist, durch welche sein Resultat begründet werden muß. Das Wohlgefallen am Kunstwerk — von demjenigen an der schönen Natur gar nicht erst zu reden — ist gänzlich unabhängig davon, ob der Künstler mit bewußter Befolgung ästhetischer Regeln gearbeitet hat, auf

deren Erfüllung die Schönheit des Eindrucks beruht: im Gegenteil, der ästhetische Genuß wird bekanntlich nur beeinträchtigt, wenn irgendwie ein bewußtes Innehalten der Regeln sich bemerkbar macht, und er ist am höchsten, wenn die Normalität des Produkts unmittelbar aus der Naturnotwendigkeit genialen Schaffens hervorgegangen zu sein scheint. Aber dasselbe gilt auch auf dem Felde der Sittlichkeit, obwohl es hier hat in Zweifel gezogen werden können. Die Handlungsweise der „schönen Seele", welche, ohne nach bewußten Maximen zu fragen, lediglich ihren reinen, edlen Motiven folgend, die Forderung des Sittengesetzes erfüllt, ist weit entfernt, moralisch „indifferent" zu sein, wie Kant es behauptete, sondern ist vielmehr das Objekt eines hohen sittlichen Wohlgefallens. Unser ethisches Bedürfnis verlangt nicht, daß unter allen Umständen das Bewußtsein der sittlichen Norm die Ursache der Handlungen sei; es verlangt nur, daß der Prozeß der Motivation der sittlichen Maxime entspreche, und unser Beifall trifft die Erfüllung dieses Verlangens überall, gleichgültig ob es durch das charaktervolle Bewußtsein der Norm oder nur durch die reflexionslose Notwendigkeit des Naturells erfüllt worden ist. Gut nennen wir den, der so will, wie es das Sittengesetz verlangt: ob er sich das Gesetz als Norm und Maxime ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht hat, ist nur von sekundärer Bedeutung.

Allein auf diese Beurteilung eines fremden Tatbestandes durch das zwecksetzende Bewußtsein ist nun die Geltung der Normen durchaus nicht beschränkt. Sie entwickelt sich zu ihrer höchsten Bedeutung in der Selbstbeurteilung des Individuums. Was wir von anderen verlangen, haben wir auch von uns selbst zu fordern. Unsere eigene Vorstellungsbewegung, mag sie wie immer durch unsere persönlichen Interessen, Neigungen und Anlagen zustande gekommen sein, prüfen wir darauf hin,

ob sie der logischen Norm der Wahrheit entspricht: unsere eigenen Willenstätigkeiten, mit so unausweichlicher Notwendigkeit sie sich vollzogen haben mögen, unterstehen dem Gericht des Gewissens, das sie an der sittlichen Norm mißt. Was der Künstler geschaffen, was der Mitgenießende empfand, das beurteilt er selbst vor der ästhetischen Norm als recht oder verfehlt.

Auf dem ästhetischen Gebiete ist mit dieser retrospektiven Beurteilung eigener wie fremder Tätigkeiten und ihrer Gegenstände und Produkte die Bedeutung der Norm erschöpft. Das Wesen ästhetischen Genusses ebenso wie dasjenige künstlerischer Produktion besteht in der Unmittelbarkeit und der Reflexionslosigkeit; beide sollen den Normen entsprechen, ohne durch sie hervorgebracht und im Bewußtsein bestimmt zu sein. Nichts wäre lächerlicher, als wenn man durch Besinnung auf ästhetische Gesetze die Gefühle bewußt regeln wollte, mit welchen man den Eindruck schöner und erhabener Natur oder künstlerischer Werke aufzunehmen hat. So sehr es auch für die Gefühle unter dem ästhetischen Gesichtspunkte ein Maß der Richtigkeit und Allgemeingültigkeit geben mag, — korrekt fühlen zu *wollen*, ist ein Nonsens. Man kann sich nicht vornehmen, geschmackvoll zu sein. Wohl kann man im allgemeinen durch ernstes Eindringen in musterhafte Gebilde der Kunst und durch die Gewöhnung an die Auffassung des Schönen und Erhabenen sich ästhetisch erziehen, aber man kann nicht für den einzelnen Eindruck mit bewußter Besinnung auf ästhetische Normen sich absichtlich vorbereiten. Das mag der pedantische Kritiker versuchen — aber er hebt damit eo ipso die ästhetische Betrachtung auf. Ebenso ist es das sicherste Zeichen des Mangels an künstlerischem Beruf, wenn der Mittelmäßige oder der Dilettant bei der Arbeit selbst sich die Regeln vorhält, um nach ihnen zu schaffen. Der große Künstler kennt diese Regeln nicht; er erzeugt sie. Mit absichts-

loser Naturnotwendigkeit produziert er den Normen gemäß, die erst durch sein Werk ihm und den Nachgenießenden zum Bewußtsein kommen. So verlangt es das eigentümliche Wesen der ästhetischen Funktion — der produktiven so gut wie der reproduktiven —, welches hier nur erwähnt und nicht näher untersucht werden kann: aber darauf eben beruht es, daß auf dem ästhetischen Gebiete die Norm niemals etwas anderes sein kann, als ein Prinzip der Beurteilung, und daß von einer bewußten Mitwirkung der Norm weder im ästhetischen Produzieren noch im ästhetischen Genießen die Rede sein kann.

Ganz anders aber steht die Sache auf den beiden anderen Gebieten. Was bei den Gefühlen durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen ist, das ist beim Denken und Wollen nicht nur möglich, sondern in der Mehrzahl der Fälle geboten. Die Erzeugung unserer Vorstellungen und ebenso diejenige unserer Willensentschlüsse ist durch eine Überlegung zu regeln, welche das Bewußtsein der Norm zu einem bestimmenden und eventuell zu dem entscheidenden Moment in der Entstehung dessen macht, was einem Zwecke, d. h. in diesem Falle einer bewußten Absicht gemäß geschehen soll. Das logische und das ethische Gewissen haben daher nicht bloß jene Bedeutung von Prinzipien einer retrospektiven Beurteilung desjenigen, was schon ohne ihren Einfluß geschehen ist, sondern sie vermögen selbst zu bestimmenden Mächten des Seelenlebens zu werden.

Der Wert eines logischen Gesetzes ist nicht damit erschöpft, die Regel zu sein, wonach ich meine oder fremde Vorstellungsbewegungen, wenn sie sich vollzogen haben, als wahr oder falsch zu beurteilen imstande bin: sondern, wenn ich nachdenke, um Wahrheit zu finden, so wird mir das Bewußtsein des logischen Gesetzes zu einem Prinzip der willkürlichen Anordnung meiner Vorstellungen und ihrer durch den Zweck der Wahrheit bestimmten Ver-

knüpfung. Wer sich der logischen Norm bewußt geworden ist, der vermag absichtlich danach zu denken. Alle methodische Forschung, wie sie in den Wissenschaften angestellt wird, ist eine durch den Zweck der Wahrheit geregelte, mit Absicht angestellte Erzeugung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, deren Reihenfolge und Verknüpfung durch das Bewußtsein der logischen Normen bestimmt wird.

Besonders deutlich tritt dies auf dem sittlichen Gebiete hervor. Wohl ist es möglich, daß jemand ohne alle Besinnung auf ethische Maximen, lediglich durch die nun einmal in ihm vorhandenen Verhältnisse der Motive dasjenige will, was das Sittengesetz verlangt: er hat dann gewissermaßen das große Los gezogen. Aber sicherer ist der moralischen Normalität jedenfalls derjenige, welcher sich die ethische Norm zum Bewußtsein gebracht hat und in welchem nun eben dies Bewußtsein der Norm das stärkste, das die Willensentscheidung bestimmende Motiv ist. Das Pflichtbewußtsein ist selbst imstande, eine Triebfeder zu werden und als solche in dem Kampfe der Motive den Ausschlag zu geben. In diesem Falle somit ist auch die ethische Norm nicht mehr nur ein Prinzip der Beurteilung, sondern eine Macht des Willenslebens.

Die logischen und die ethischen Normen können also in dem zwecktätigen, willkürlich denkenden und bewußt wollenden Individuum zu Bestimmungsgründen der Vorstellungsverknüpfung und der Willensentscheidung werden. Und sie können das nicht nur, sondern sie werden dazu in stärkerer oder schwächerer Weise jedesmal, sobald sie in das Bewußtsein treten. Denn die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, daß nach ihr der wirkliche Prozeß, sei es des Denkens oder des Wollens, sich gestalten sollte. Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewußtwerden der Norm eine Art von psychologischer Nötigung, sie zu befolgen. Wer sich eines logischen Gesetzes bewußt geworden ist, der

empfängt eben damit auch den Wunsch, im entsprechenden Falle so und nicht anders zu denken. Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime bewußt geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlaßt, sie zum Motive seines Wollens zu machen. Wer eine Norm als solche anerkennt, der ist eben damit überzeugt, daß er, so wie alle anderen, danach verfahren sollte. Da nun die Norm eine unmittelbare Evidenz bei sich führt, mit der sie sich in jedem, sobald sie klar und ernstlich zum Bewußtsein gebracht wird, notwendig geltend machen muß, so wird jede logische und ethische Regel, in welcher Weise sie auch, gleichviel ob durch eigene Besinnung oder fremde Einwirkung, in das individuelle Bewußtsein eintreten mag, in diesem zu einem Bestimmungsgrunde des Denkens oder des Wollens. Allein die Intensität, mit der sie als solcher wirkt, ist je nach den Zuständen des individuellen Bewußtseins außerordentlich verschieden: sie kann den sonstigen Antrieben und Gewohnheiten gegenüber so schwach sein, daß trotz des Bewußtseins der Norm die psychische Bewegung sich doch gerade so weiter abspielt, wie sie es sonst tun würde; sie kann zu einer Bedeutung gelangen, vermöge deren sie in dem Resultate der Vorstellungsbewegung oder Motivüberlegung, wenigstens in gewisser Hinsicht, hemmend oder fördernd, mitwirkt; und sie kann endlich so entscheidend werden, daß sie dies Resultat von sich aus allein bestimmt. Die ganze Fülle der Unterschiede, welche zwischen den einzelnen Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeit des korrekten Denkens und hinsichtlich ihrer sittlichen Reife sich darstellen, lassen sich auf diese Verhältnisse reduzieren, in denen bei den einzelnen die Normen zu Bestimmungsgründen den übrigen Denk- und Willensmotiven gegenüber sich entwickelt haben.

So allein ist es zu verstehen, wie innerhalb des naturnotwendigen Prozesses des menschlichen Seelenlebens und ohne Aufhebung der ausnahmslos kausalgesetzlichen

Bedingtheit aller seiner einzelnen Funktionen eine Erfüllung der Normen möglich ist. Ohne das Bewußtwerden der Normen erschien es als eine verhältnismäßig wenig wahrscheinliche Möglichkeit, daß der Mechanismus allein gerade zu solchen Resultaten führe, welche der Norm entsprechen. Allein dieser mechanische Ablauf führt selbst zum Bewußtwerden der Normen, und nachdem dies eingetreten ist, wird die Norm zu einer ordnenden und bestimmenden Macht in dem mechanischen Ablauf, und führt in vollkommen naturgesetzlicher Weise ihre eigene Realisierung herbei. Jene weiße Kugel hat die Kraft, sich so zu stellen, daß sie öfter als die schwarzen gezogen werden muß. Das logische und das ethische Wissen sind selbst naturnotwendig wirkende Kräfte in der psychischen Lebensbewegung.

Nichts anderes nun als das Bewußtsein von dieser bestimmenden Macht, welche die erkannte und anerkannte Norm über die Denktätigkeit und die Willensentscheidung auszuüben vermögen — nichts anderes ist die Freiheit. Das Gefühl der Freiheit wurzelt im Gewissen. Unfrei im Denken nennen wir denjenigen, dessen Vorstellungsbewegung durch irgendwelche Eindrücke, durch Voreingenommenheit, durch Gewohnheit, Schlaffheit oder durch persönliche Interessen so beherrscht ist, daß er sich der logischen Norm trotz aller Besinnung nicht fügen kann: ein freies Denken ist dasjenige, welches, lediglich vom Wahrheitstriebe beseelt, mit klarem Bewußtsein dem logischen Gesetze folgt. Sittlich unfrei nennen wir denjenigen, der trotz aller Kenntnis der ethischen Norm in seinem Wollen und Handeln von der Macht der einzelnen Motive, der Leidenschaften und der Affekte derartig beherrscht ist, daß das Gewissen nicht zum entscheidenden Bestimmungsgrund werden kann: sittliche Freiheit ist die bewußte Unterordnung aller Triebfedern unter das erkannte Sittengesetz. Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was

allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewußtseins durch das Normalbewußtsein. Den Inbegriff der Normen darf man, ohne von der Meinung der gewöhnlichen Sprache abzuweichen, Vernunft nennen, und so läßt sich das Resultat dieser Untersuchung auch in den altbekannten Satz formulieren: Freisein heißt der Vernunft gehorchen.

Dieser Begriff der Freiheit wird nämlich hier nicht etwa zum ersten Male aufgestellt, sondern nur als eine notwendige Konsequenz des Zentralbegriffs der kritischen Philosophie, der Norm, und in seinem dadurch bedingten Verhältnis zum Naturgesetz entwickelt. Diese Freiheit ist nicht etwa ein geheimnisvolles Vermögen, etwas zu tun, wozu keine Ursache vorhanden ist, sie verlangt keine Ausnahme von dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Erscheinungen des empirischen Seelenlebens; sondern sie ist vielmehr selbst das reifste Produkt der Naturnotwendigkeit, dasjenige, wodurch das empirische Bewußtsein sich selbst unter das Gesetz des Normalbewußtseins stellt. Diese Freiheit ist die Autonomie, mit welcher das individuelle Bewußtsein eine von ihm selbst erkannte und anerkannte Norm zur Maxime seiner Tätigkeit macht. Dieser Begriff der Freiheit ist endlich in gleichem Maße mit der normativen Geltung des Gewissens und mit der theoretischen Geltung des Prinzips kausaler Gesetzmäßigkeit vereinbar.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß dieser deterministische Freiheitsbegriff vielfach deshalb bestritten wird, weil er dem Verantwortlichkeitsgefühl und dem Wesen der Verantwortlichkeit überhaupt nicht Genüge tue. Der Grund davon aber ist lediglich in der unglaublichen Unklarheit zu suchen, welche über diesen Begriff der Verantwortung obzuwalten pflegt. Wenn man gewöhnlich meint, Verantwortlichkeit setze eine ursachlose oder eine naturgesetzlich nicht bedingte Willensentscheidung voraus, so bewegt man sich in einem ganz offenbaren Widerspruche.

Denn es ist absolut nicht zu verstehen, wie man etwas anderes verantwortlich machen will, als eine Ursache für ihre Wirkung. Wenn das Kind den Stuhl schlägt, an dem es sich gestoßen, so sieht es ihn eben damit als die Ursache seines Schmerzes an. Rechtlich machen wir den Menschen für das verantwortlich, was er getan hat, und so besteht auch die moralische Verantwortlichkeit darin, daß wir den Charakter als die Ursache der Willensentscheidung und der Handlung betrachten. Darin gerade liegt der Schmerz der Reue, daß wir die schlechte Handlung als die notwendige Folge unseres Charakters erkennen, — daß wir erfahren, wir haben so handeln müssen, weil wir so sind. Sollte in uns irgend etwas geschehen, wovon wir nicht die Ursache wären, sollte es also eine ursachlose Willensentscheidung in uns geben, so wüßte man absolut nicht mehr, wie wir dafür sollten verantwortlich gemacht werden. Was ursachlos geschähe, das wäre der absolute Zufall, und dafür könnte niemand mehr verantwortlich gemacht werden. Verantwortlichkeit reicht gerade so weit, wie das kausale Verhältnis.

Das Kausalverhältnis ist nun freilich kein völlig eindeutiger Begriff, und auch für die hier zu berührenden Fragen des Freiheitsproblems kommt die Trennbarkeit von zwei Momenten in Betracht, die in der vulgären Vorstellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung nur unklar miteinander vereinigt zu werden pflegen. Die Kategorie der Kausalität hat bekanntlich die Funktion, einem zeitlichen Verhältnis der Sukzession den Charakter der Notwendigkeit, dem „Folgen" (post hoc) den Sinn des „Erfolgens" (propter hoc) zu verleihen. Diese begriffliche Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache wird aber in zwei völlig verschiedenen Formen gedacht. Die eine davon ist jene undefinierbare, völlig primäre Vorstellung, die wir mit dem Namen des „Wirkens" bezeichnen und von der an dieser Stelle nicht weiter verfolgt zu werden

braucht, an welchen Intuitionen sie mit ihrer unmittelbaren Evidenz zum Bewußtsein kommt: genug, daß jeder gefühlsmäßig weiß, was wir darunter verstehen. Die andere Form jener Notwendigkeit ist die logische Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen, die sich in dem Merkmal der Gesetzmäßigkeit ausspricht. Die Verknüpfung beider Momente ist am schärfsten in der klassischen Formulierung von Kant ausgesprochen, wonach „die Ursache der Wirkung ihr Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimmt."

In dieser Verknüpfung des „Wirkens" mit der Gesetzmäßigkeit besteht die „Notwendigkeit", welche den kategorialen Sinn der Kausalität ausmacht. In der neueren Erkenntnislehre aber macht sich infolge positivistischer Einflüsse die Neigung geltend, jene beiden Momente zu trennen oder gegen einander zu isolieren. Auf der einen Seite führt das zu dem Versuche, das Merkmal des Wirkens oder den Begriff der Kraft zu eliminieren: dann behält man in der Kausalität nur den Gattungsbegriff von Zeitfolgen der Ereignisse übrig und behandelt diese nach nominalistischem Prinzip als ein Ergebnis der subjektiven Reflexion. Solche Tendenzen sind hauptsächlich in der theoretischen Naturforschung, speziell der Mechanik, und in den dadurch bestimmten Richtungen der Erkenntnistheorie hervorgetreten. Auf der anderen Seite wird hervorgehoben, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung auch in solchen Fällen gilt, wo sowohl Ursache als auch Wirkung einmalige und unwiederholbare Ereignisse bedeuten und damit die Abhängigkeit von einer allgemeinen Regel, d. h. die Gesetzmäßigkeit ausgeschlossen erscheint. Da aber — genau betrachtet — schließlich alles, was geschieht, einmalig und individuell bestimmt ist, so erscheinen auch unter diesem Gesichtspunkte die „Gesetze" als Abstraktionen des theoretischen Denkens, und der Sinn der „Kausalität" ist auf den in dem ganzen Umfang

seiner Realität nicht wiederholbaren Vorgang des jeweiligen individuellen „Wirkens" beschränkt. Kausalität, so scheint es danach, ist ohne Gesetzmäßigkeit denkbar: es wären Kausaleinmaligkeiten möglich, welche keine Subsumtion unter eine allgemeine Regel zulassen [1]).

Diese letztere Theorie nun ist es, die an dieser Stelle für die Probleme von Freiheit und Verantwortlichkeit bedeutsam zu werden verspricht; denn die Ablösung des Merkmals der Gesetzmäßigkeit von dem Begriff der Kausalität scheint die Möglichkeit zu gewähren, „Ursachen" verantwortlich zu machen, deren „Wirken" in seiner einmaligen Tatsächlichkeit keiner allgemeinen Bestimmung, keinem Gesetze des Müssens unterliegt [2]). Man würde sagen können, Ursächlichkeit und Gesetzmäßigkeit seien nicht identisch, das naturgesetzlich nicht Bestimmte sei darum noch nicht das Ursachlose: die Verantwortung betreffe gerade das einmalig unwiederholbare, durch kein Gesetz bestimmte und in diesem Sinne freie Wirken. Allein so einfach läßt sich das große Problem nicht aus der Welt schaffen. Die Elimination der Gesetzmäßigkeit aus der Kategorie der Kausalität ist nicht durchzuführen. Die erkenntnistheoretischen Argumente freilich, welche dagegen sprechen, können an dieser Stelle nicht behandelt werden: aber sie sprechen doch im Grunde auch bei den folgenden Überlegungen mit, die sich lediglich in dem Zusammenhange der hier behandelten Probleme halten sollen.

Worin soll denn — so müssen wir nämlich fragen — die Notwendigkeit bestehen, womit bei dem „Wirken" unabhängig von aller Gesetzmäßigkeit die Ursache ihre Wir-

1) Vgl. H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. p. 212 ff.

2) Damit stimmt in gewissem Maße der Begriff der „Kausalität durch Freiheit" überein, den Kant als kosmologische Idee aus der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft entwickelt und der dann freilich mit der „praktischen Idee" der Freiheit in seiner Ethik nichts als den Namen gemein hat.

kung bestimmt? Weshalb — m. a. W. — soll diese Wirkung dieser Ursache eindeutig zugeordnet sein? Wenn der Kategorie der Kausalität irgendeine „gegenständliche" Bedeutung zukommen soll, so enthält sie doch eben dies sachliche Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, daß beide notwendig miteinander verbunden sind. Für dieses sachliche Verhältnis ist es völlig gleichgiltig, wie oft in dem zeitlichen Verlauf beide eintreten. Soll ich also Wollen und Handeln des Menschen als seine Wirkung, als die Wirkung seines „Wesens" oder Charakters betrachten, so folgt jede einzelne Entscheidung, mag sie noch so offenbar in ihrem Einzelbestande unwiederholbar und in diesem Sinne auf kein „Gesetz" zurückführbar sein, doch aus seinem Wesen so notwendig, daß ich annehmen muß, er würde, wenn sich dieselbe Lage je wiederholen sollte, immer in derselben Weise wollen und handeln. Denn wäre dies nicht der Fall, so könnte das einmalige Auftreten der Wirkung seinem Wesen nur zufällig, mit ihm nicht notwendig verbunden gewesen sein. Die „Notwendigkeit" des Wirkens involviert begrifflich die Gleichmäßigkeit bei aller Wiederholung; ob eine solche Wiederholung tatsächlich eintritt oder ob sie durch die Lage der empirischen Wirklichkeit ausgeschlossen ist, bleibt für den begrifflichen Zusammenhang völlig gleichgültig. Die „Natur" des Menschen oder sein „Charakter", die in seinem Wollen und Handeln „wirken", stellen selbst eine allgemeine Gesetzmäßigkeit dar: wenn für eine bestimmte, einzelne Wirkung die Bedingungen nur einmal in unwiederholbarer Weise erfüllt sind, so ändert das nicht das geringste daran, daß diese Wirkung eine allgemeine, d. h. gesetzmäßig bestimmte ist. Auch die empirisch unwiederholbare Kausaleinmaligkeit enthält begrifflich und potentiell das allgemeine, gesetzmäßig wirksame Wesen ihrer Elemente. Alle Wirksamkeit hat die erkenntnistheoretische Bedeutung und die logische Form der Gesetzmäßigkeit,

auch wenn ihre tatsächliche Unwiederholtheit oder Unwiederholbarkeit methodologisch ihre Vergleichbarkeit mit anderen Erscheinungen ausschließt. Deshalb darf von einem Kausalverhältnis ohne Gesetzmäßigkeit nicht gesprochen werden, wenn nicht dessen Notwendigkeit preisgegeben werden soll.

Dasselbe Verhältnis zeigt sich in einer anderen geläufigen Einrede, mit der die Verantwortlichkeit in Gegensatz zu der kausalgesetzlichen Notwendigkeit des Wollens und Handelns gebracht werden soll. Jedesmal, sagt man, wenn jemand für etwas verantwortlich gemacht wird, beruht das auf der Voraussetzung, daß er „anders hätte handeln resp. wollen können", daß er die Norm hätte erfüllen können, um deren Verletzung willen er gemißbilligt wird. Bei diesem Konditionalis, „er hätte anders wollen können", entspringt die gefährliche Täuschung. Denn die Bedingung, unter der dies „hätte" allein gelten kann, ist eben die: „wenn er anders gewesen wäre". Daß „dem Menschen" einer gegebenen Situation gegenüber viele Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens offenstehen, gilt eben nur für den Gattungsbegriff des Menschen, für den Menschen in abstracto: dem konkreten Menschen, dem Individuum ist seine Entscheidung durch seine konstanten Motive, durch die ganze Art seiner Willens- und Gefühlstätigkeit vorgeschrieben; er würde nur dann anders handeln können, wenn er anders wäre. Darum eben ist er für seine Handlungen verantwortlich; sein Wesen entscheidet, welche unter den für den Menschen in abstracto möglichen Entscheidungen bei ihm in concreto wirklich wird: und über dies sein Wesen als die allgemeine gesetzmäßig wirkende Ursache seines einzelnen Wollens sprechen wir das Urteil, wenn wir ihn verantwortlich machen.

Indessen, wenn so das Verantwortlichmachen auf der kausalen Auffassung beruht, so involviert dies neue Schwie-

rigkeiten. Denn einerseits ist der Charakter nicht die alleinige Ursache der Handlung, andererseits ist die Kausalkette über den Charakter hinaus rückwärts ins Unendliche zu verfolgen. Neben dem Wesen des individuellen Menschen ist es der gesamte Zustand, in den er sich hineinversetzt fand, welcher als Ursache für das Resultat des Handelns verantwortlich gemacht werden kann. Weiter aber fragt sich dann, wer für den „Charakter" verantwortlich, d. h. wer dessen Ursache ist. In dem Bestreben, die Verantwortlichkeit auf dem Individuum sitzen bleiben zu lassen, meint man dann wohl, der Mensch sei für seinen Charakter „verantwortlich". Als ob es noch irgendwie auszudenken wäre, was das Individuum im Unterschiede von seinem Charakter noch sein könnte! Deshalb muß das Wesen des Menschen verdoppelt werden, um für den „empirischen" den „intelligiblen" Charakter verantwortlich zu machen und eine metaphysische Vorstellung zu schaffen, die mit dem kausalen Element des Begriffs der Verantwortlichkeit absolut unvereinbar ist. Andererseits aber lassen sich in dem Verlauf des empirischen Geschehens die Abhängigkeiten verfolgen, in welchen sich die Entstehung des individuellen Charakters von dem gesamten gesellschaftlichen Zustande und somit zuletzt von dem allgemeinen Weltlauf befindet, und so wird denn schließlich die Gesellschaft oder der Weltlauf und in letzter Instanz die Gottheit als Träger und Urheber desselben „verantwortlich" gemacht. Man sieht, aus dieser Verfolgung der Kausalketten lassen sich alle Standpunkte ableiten, welche zur Lösung des Freiheitsproblems betreten worden sind und deren genauere Entwicklung hier nicht am Platze ist.

Es folgt hieraus, daß das Verantwortlichmachen zwar stets ein kausales Verhältnis voraussetzt, daß aber die Anfang- und Endlosigkeit und die Vielverflochtenheit des Kausalprozesses aller Willkürlichkeit das Tor öffnet, wenn man die Verantwortlichkeit nur in eine Kausalbetrachtung

verwandelt. Sie involviert vielmehr stets eine Beurteilung, und darauf beruht es, daß ein Verantwortlichmachen auch für Unterlassungen, für das Nichteintreten einer bestimmtun Handlungsweise gilt. Es fragt sich immer nur, ob eine Norm erfüllt ist oder nicht, — ist sie nicht erfüllt, so tritt die Mißbilligung ein, gleichviel ob gar nichts oder anderes geschehen ist. Aber diese Mißbilligung wird nun von der einzelnen Funktion, auf welche sie sich als auf eine Verletzung der Norm zunächst bezog, auf dasjenige denkende, wollende, fühlende Individuum übertragen, in dessen Eigenschaften des Intellekts, des Charakters, der Gefühlsweise die gemißbilligte Funktion ihre naturnotwendig wirkende Ursache hatte: und in dieser Übertragung der Mißbilligung von der Funktion auf die funktionierende Persönlichkeit besteht alles, was wir Verantwortlichmachen nennen.

Warum hat es nun aber keinen verständlichen Sinn mehr, diese Übertragung an dem Leitfaden der Kausalität über die Persönlichkeit hinaus fortzusetzen? Der Grund davon läßt uns erst ganz das Wesen der Verantwortlichkeit verstehen. Die Verantwortlichmachung ist eine Zwecktätigkeit: ihr Zweck ist der, die Norm zur Herrschaft zu bringen. Wenn wir uns selbst für etwas verantwortlich machen, so geschieht es, damit in uns die Norm zu klarerem Bewußtsein komme und dadurch zum Bestimmungsgrunde mehr erstarke, entweder direkt als Maxime der bewußten Gestaltung unseres logischen und ethischen Lebens, oder indirekt, wie es auf ästhetischem Gebiete allein möglich ist, als Gewöhnung an das Rechte und als Entwöhnung vom Falschen. Wo wir einen anderen verantwortlich machen, da geschieht es entweder in der Beschränkung auf eine Mitteilung unseres Urteils, die für jenen dieselbe Wirkung einer Besinnung auf die Norm haben soll, oder in der Gestalt jener gröberen Pädagogik des privaten und des öffentlichen Lebens, womit wir das Unlustgefühl der auf

der Verletzung der Norm beruhenden Mißbilligung auf den Urheber der gemißbilligten Funktion zurückfallen lassen, damit er die Norm befolgen lerne. In dieser letzteren Beziehung ist die Verantwortlichmachung das große pädagogische Gesamtmittel, womit wir im staatlichen wie im privaten Leben unter Benutzung der eudämonistischen Gefühlswirkungen das Gefallen an der Norm und das Mißfallen an dem sie Verletzenden hervorzurufen pflegen. Daher reicht das Verantwortlichmachen nur bis zu denjenigen „Ursachen", in denen die Norm zum Bewußtsein und als Bestimmungsgrund für die zukünftigen Funktionen zur Wirkung kommen kann, d. h. zu den einzelnen Persönlichkeiten. Jede Verantwortlichmachung steht deshalb mitten in dem Kausalprozeß des psychischen Lebens: sie will unter Benutzung von dessen Naturgesetzen auf die Persönlichkeit eine Wirkung ausüben, vermöge deren der Mensch später in gleich naturnotwendiger Weise der Norm gemäß funktionieren soll. Sie ist das vornehmste Mittel der Erziehung und der Selbsterziehung.

Das Ziel dieser Erziehung besteht aber immer darin, daß die Normen schließlich als die einzigen Formen übrig bleiben, in denen sich der naturgesetzliche Mechanismus des Seelenlebens entfaltet: und zwar teils so, daß ihre Erfüllung zur selbstverständlichen Gewohnheit des Denkens, des Wollens und des Fühlens geworden ist, teils so, daß die logischen und die ethischen Normen als Bestimmungsgründe des Bewußtseins stark genug geworden sind, um die Bewegung des Denkens und des Wollens von sich aus bewußt und absichtsvoll zu bestimmen. Die intellektuelle Ausbildung des Menschen würde darin gipfeln, daß er gar nicht mehr anders als normgerecht denken könnte und daß die Besinnung auf die logischen Normen jederzeit genügte, um die Verknüpfung der Vorstellungen nach ihnen zu regeln. Auch das moralische Ideal besteht darin, daß das Sittengesetz in dem Sinne zum „Natur-

gesetz" unseres Wollens werde, daß die Notwendigkeit unserer Triebe uns jederzeit zum normgerechten Wollen und Handeln führe und die ethische Maxime unter allen Umständen das entscheidende Motiv in uns bilde. Die ästhetische Erziehung endlich würde ihr Ende erreicht haben, wenn der Mensch sich über die Roheit seiner Triebe so weit erhoben und seine Gefühlsweise so weit veredelt hätte, daß all sein Wohlgefallen und Mißfallen von interesseloser Allgemeingiltigkeit wäre.

Der vollkommene Mensch wäre derjenige, dessen Tätigkeiten stets der Norm entsprächen und auf allgemeine Anerkennung Anspruch hätten. Dieser vollkommene Mensch wäre zugleich der absolut freie, derjenige, dessen gesamte innere Lebensbewegung durch das Normalbewußtsein bestimmt wäre. Freiheit ist nicht das zweifelhafte Danaergeschenk eines unausdenkbaren Vermögens, ursachlos und gesetzlos dahin und dorthin zu tappen, sondern sie ist das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens. Sie ist nicht einem dunklen Boden zu vergleichen, auf dem wir alle stünden, sondern einer klaren Höhe, zu der wenige sich emporringen.

Der große Begründer der kritischen Philosophie, der die Zusammengehörigkeit des Begriffs der Norm mit demjenigen der Freiheit vollkommen erkannte, hat das Reich der Freiheit dem Reiche der Natur gegenübergestellt. Ihm mußte, der genetischen Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts gegenüber, vor allem daran gelegen sein, den in sich selbst begründeten Wert der Normen aus dem Flusse des Entstehens und Vergehens herauszuheben. Aber er schuf damit einen Dualismus, dessen Überwindung die wichtigste Aufgabe seiner Nachfolger werden sollte. Es mußte begreiflich gemacht werden, wie mitten im Reiche der Naturnotwendigkeit die Norm zur Geltung und Herrschaft gelangen kann. Leicht gewann es dabei den Anschein,

als ob die Natur mit der Befolgung ihrer Gesetze schließlich etwas von ihr Verschiedenes, etwas Höheres produziere, als ob sie sich „über sich selbst hinaus potenziere". Diese in den dialektischen Begriffen des Hegelschen Systems am besten ausgeprägte Vorstellungsweise kommt auch in den naturalistischen Ansichten der Gegenwart, als deren Typus der „Neue Glaube" von Strauß gelten kann, mit einigen Modifikationen des Ausdrucks, aber im Grunde völlig unverändert zum Vorschein. Dem gegenüber sollte hier gezeigt werden, daß die Normen selbst von vornherein eine in der naturgesetzlichen Bewegung des Seelenlebens gegebene Möglichkeit darstellen und daß diese zur Wirklichkeit wird durch die unmittelbare Evidenz, welche den Normen innewohnt und welche sie, sobald sie zum Bewußtsein gelangt sind, zu bestimmenden Mächten in dem naturgesetzlichen Prozesse selbst macht. Die Naturnotwendigkeit treibt nicht über sich selbst hinaus, aber sie sondert sich in sich selbst. Die „Vernunft" wird nicht erzeugt, sondern sie ist in der unendlichen Mannigfaltigkeit der naturnotwendigen Prozesse schon enthalten: es kommt nur darauf an, daß sie erkannt und mit Bewußtsein zum Bestimmungsgrunde gemacht wird. Das Reich der Freiheit ist mitten im Reiche der Natur diejenige Provinz, in welcher nur die Norm gilt: unsere Aufgabe und unsere Seligkeit ist, in dieser Provinz uns anzusiedeln.

Kritische oder genetische Methode?

Seit Kant in der Kritik der reinen Vernunft, welche bekanntlich nicht sowohl ein System der Philosophie als vielmehr ein „Traktat von der Methode" sein wollte, dem Psychologismus seiner Zeitgenossen eine neue Auffassung von der Aufgabe und der Erkenntnisweise der Philosophie entgegenzustellen suchte, ist die Frage nach dem Wesen ihrer Methode nicht wieder von der Tagesordnung der Philosophie verschwunden, und es ist dies um so mehr begreiflich, als die Entscheidung dieser Frage zugleich diejenige über die Stellung ist, welche man in der Philosophie oder ihr gegenüber einnimmt.

Im Interesse dieser Entscheidung ist es zu beklagen, daß Kant's eigene Lehre mit der ganzen Schwierigkeit ihrer Probleme, mit der großen Elastizität ihrer Darstellung, mit der äußerst komplizierten Verarbeitung mannigfacher, zum Teil antagonistischer Gedankengänge, mit der Unsicherheit ihrer im Werden begriffenen Terminologie nicht so eindeutig und scharf bestimmt aufgetreten ist, daß der Begriff der kritischen Methode, die er zu schaffen beabsichtigte, mit selbstverständlicher Klarheit gegen jedes Mißverständnis geschützt gewesen und als historische Tatsache zweifellos hinzustellen wäre. Das Neue, das er brachte, war in das Alte eingewickelt; es war nicht ausgeschlossen, daß man in seine Lehre einerseits den alten Empirismus und andererseits den alten Rationalismus hineindeutete, und daß so sein neues Prinzip zwischen zwei Stühle geriet.

Dennoch liegt die historische Wirksamkeit dieses Prinzips auf der Hand. Denn die kantische Behandlung der Probleme hat die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts direkt oder indirekt derartig beeinflußt, daß sie nur von jener aus zu verstehen ist. Alle nachkantische Philosophie ist entweder die Entwicklung und mehr oder minder umfassende Ausbildung des kantischen Prinzips oder der Kampf der alten Richtungen gegen die seinige. Es ist nach ihm prinzipiell nichts Neues geschaffen worden. Hie und da sind die metaphysischen, hie und da die psychologistischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts erneuert worden, aber niemals ohne durch die Einwirkung der kantischen Philosophie mehr oder minder stark modifiziert zu werden. Die großen metaphysischen Systeme der deutschen Philosophie unterscheiden sich von den früheren wesentlich durch die Aufnahme des kantischen Elements; das, worin der heutige Positivismus — abgesehen von der physiologischen und psychologischen Ausdrucksweise — von demjenigen der Enzyklopädisten abweicht, beruht lediglich auf dem Einfluß kantischer Gedanken und auf der Berücksichtigung der kritischen Probleme, wie sie unbewußt und unerkannt bei den französischen und englischen Schriftstellern dieser Richtung, bewußt und anerkannt bei dem einzig originellen der deutschen Positivisten, Karl Göring, hervortritt: der Psychologismus endlich, wie ihn etwa die Fries und Beneke darstellen, oder wie er sich in der völkerpsychologischen Richtung neu entwickelt hat, verdankt die große Überlegenheit, die er den entsprechenden früheren Theorien gegenüber zweifellos besitzt, lediglich dem Anschluß an die kritische Philosophie. Das ist die Größe des Kantianismus, daß er alle seine Gegner veredelt hat.

Indessen war der Gegensatz der kritischen Philosophie gegen die verschiedenen Richtungen, welche sie vorfand, nicht gleichmäßig scharf ausgesprochen. Gegen die metaphysischen Tendenzen machte die neue Lehre so energisch

Front, daß sie nicht in Gefahr geraten konnte, damit direkt verwechselt zu werden, und eine Reihe von historischen Einflüssen brachte es zudem mit sich, daß diese Opposition der kritischen gegen die metaphysische Methode in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und so scharf wie nur irgend denkbar zugespitzt wurde. Galt doch lange Zeit die transszendentale Dialektik mit dem ganzen Apparat, welchen sie zum Nachweis von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Dinges-an-sich beibrachte, für den eigentlichen Kern der kantischen Lehre! Nach der anderen Seite dagegen ist die Gefahr eines Mißverständnisses der kritischen Methode sehr viel größer und ausgebreiteter. Denn die Natur der Sache brachte es mit sich, daß Kants Untersuchung streckenweise mit den üblichen Forschungen über den „Ursprung" der Vorstellungen Hand in Hand gehen mußte, und seine eigene Gewöhnung an die zeitgemäße Betrachtungsweise der Probleme ließ ihn den fundamentalen Unterschied, den er selbst zwischen „Ursprung" und „Begründung" statuierte, so wenig festhalten und so wenig klar zur Darstellung bringen, daß schon Schleiermacher ihm den seither vielfach wiederholten Vorwurf machen konnte, die Grundunterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen erweise sich vor der psychologischen Einsicht als flüssig und unhaltbar. Kant selbst trug Schuld daran, daß der neue Begriff der Apriorität sehr bald in die alte Vorstellung psychologischer Priorität herabgezogen und so das Wertvollste seiner Schöpfung verkannt wurde.

Um so mehr ist es nötig, jenen fundamentalen Unterschied, auf dessen Einsicht die Möglichkeit einer kritischen Auffassung der Philosophie beruht, mit aller Schärfe klar zu machen, und als der beste Weg dazu empfiehlt sich eine Reflexion auf einen methodischen Hauptunterschied der übrigen Wissenschaften und dessen letzte Bedeutung, wie diese Verhältnisse von der bisherigen Logik unter dem

Vorwiegen der Rücksicht auf das Erkenntnisziel der Naturforschung aufgefaßt werden.

Verfolgt man nämlich alle Unterscheidungen, welche hinsichtlich des wissenschaftlichen Beweisverfahrens überhaupt zu machen sind, so reduzieren sie sich schließlich auf den Gegensatz von deduktiver und induktiver Methode, und dieser beruht auf dem Grundverhältnis, welches allem unserm Denken zugrunde liegt: demjenigen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Die einheitliche Tendenz, welche unser gesamtes Nachdenken beherrscht, läßt sich dahin formulieren, daß wir die Abhängigkeit verstehen wollen, in welcher sich das Einzelne vom Allgemeinen befindet. Darum ist dies das absolute Grundverhältnis des wissenschaftlichen Denkens. An dem Punkte scheiden sich wissenschaftliche und ästhetische Funktion, wo, während der Blick des Künstlers liebevoll nur das Besondere in seiner gesamten Ausgestaltung erfaßt, der erkennende Geist, ebenso wie der praktisch handelnde, den Gegenstand unter eine allgemeinere Vorstellungsform zu subsumieren, das für diesen Zweck Untaugliche auszuscheiden und nur das „Wesentliche" festzuhalten beginnt. Darin besteht auch die umfassende Macht, welche Aristoteles auf die Entwicklung der menschlichen Wissenschaft ausgeübt hat, daß er dies Grundverhältnis des Allgemeinen und des Besonderen zum Angelpunkte ebenso seiner Metaphysik wie seiner Logik gemacht hat. An diesem Grundverhältnis und seiner allgemeinen Geltung wird auch dadurch nichts geändert, daß das Allgemeine und Wesentliche in der historischen Forschung sachlich einen anderen Sinn hat als in der Naturwissenschaft, daß es dort einen Wertzusammenhang der Tatsachen, hier ihre Gesetzmäßigkeit bedeutet[1]).

1) Vgl. hierüber H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Tübingen 1902), besonders S. 305 ff.

Zwischen zwei Polen bewegt sich somit alles menschliche Erkennen: auf der einen Seite stehen die einzelnen Empfindungen, auf der anderen Seite die allgemeinen Sätze, welche über die möglichen Verhältnisse oder Beziehungen der ersteren bestimmte Regeln aussprechen. Alles wissenschaftliche Denken ist darauf gerichtet, mittelst der logischen Verknüpfungsformen jene Empfindungen unter diese allgemeinen Sätze unterzuordnen. Deshalb eben liegt allen logischen Formen diese Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren zugrunde. Alle unsere Erkenntnis besteht darin, das Allgemeinste und das Besonderste miteinander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten.

Die Gewißheit und Wahrheit aller dieser Zwischenglieder beruht also in letzter Instanz auf der Gewißheit und Wahrheit jener beiden in ihnen durch logische Operationen verflochtenen Elemente: der Empfindungen und der allgemeinen Sätze. Alles, was zwischen diesen beiden liegt, wird mit Anwendung der logischen Gesetze aus ihnen bewiesen. Daraus ergibt sich von selbst, daß diese Ausgangspunkte als die unerläßlichen Voraussetzungen alles Beweisens selbst nicht bewiesen werden können. Alle Gewißheit, die auf einem Beweise beruht, ist mittelbar: sie fällt und steht mit der Gewißheit der Voraussetzungen des Beweises. Da aber unsere beweisende Tätigkeit nicht ins Unendliche zurückgehen kann, so muß sie einen absoluten Anfang haben, und dieser muß in solchen Vorstellungen gesucht werden, die selbst nicht mehr bewiesen werden können. Alles Beweisbare ist mittelbar gewiß; die letzten Voraussetzungen alles Beweisens sind unmittelbar gewiß. Diese unmittelbare Gewißheit trifft also jene beiden diametral einander gegenüberstehenden Ausgangspunkte: die Empfindungen und die allgemeinen Sätze, nach denen die Verhältnisse des Empfundenen aufgefaßt

werden sollen. Nennt man die letzteren, wie es gewöhnlich geschieht, Axiome, so darf man sagen: alle menschliche Erkenntnis besitzt die mittelbare Gewißheit, welche aus der logischen Unterordnung von Empfindungen unter Axiome gewonnen werden kann. Alle Sätze, welche die einzelnen Wissenschaften aufstellen und beweisen, sind logisch erzeugte Zwischenglieder zwischen Axiomen und Empfindungen: den Axiomen gegenüber sind sie das mehr oder minder Besondere, den Empfindungen gegenüber sind sie das mehr oder minder Allgemeine.

Darum ist es, wie Lotze sehr richtig hervorgehoben hat, eine „glückliche Tatsache", daß die Masse unserer Empfindungen sich wirklich dazu eignet, unter unsere axiomatischen Voraussetzungen subsumiert zu werden, — eine Tatsache, welche nicht notwendig ist in dem Sinne, daß man sie nicht aufgehoben denken könnte, sondern welche notwendig nur in dem Sinne ist, daß sie absolut erforderlich ist, wenn überhaupt Denken für uns möglich sein soll. Unsere Überzeugung, daß wir alle unsere Wahrnehmungen müssen denkend verarbeiten können, ist identisch mit der Voraussetzung, daß die Verhältnisse aller unserer Empfindungen sich unseren Axiomen unterordnen lassen, die man in dieser Hinsicht auch Postulate nennen kann. Wären die beiden Arten von unmittelbarer Gewißheit, die wir besitzen, gänzlich unvergleichlich, oder wären sie auch nur so verschieden, daß unser logisches Bewußtsein sie nicht aufeinander beziehen könnte, so gäbe es kein verknüpfendes Denken für uns.

Zugleich aber folgt, wie hier nicht näher gezeigt werden kann, aus dem formalen Wesen des Denkens, daß jene Zwischenglieder, in deren Aufstellung die Tätigkeit aller Wissenschaften besteht, immer nur durch gemeinsame Benutzung beider Ausgangspunkte bewiesen werden können: aus bloßen Axiomen folgt, ohne Zuhilfenahme des Besonderen, nie etwas. Um aus einem allgemeinen Satze

irgend etwas zu folgern, muß man, nach dem Prinzip des Syllogismus, irgend etwas Besonderes haben, was unter das Subjekt des allgemeinen Satzes subsumiert wird; um von einem generellen Satze zu partikularen überzugehen, muß man ein Subordinations- oder ein Divisionsverhältnis kennen, welches auf rein analytischem Wege aus keinem Begriffe gewonnen werden kann, sondern irgendwie durch anderweitige Einsicht gegeben sein muß. Ebenso wenig aber ist es möglich, aus bloßen Empfindungen nur mit den formalen Operationen des verknüpfenden Denkens allgemeine Sätze zu erzeugen, welche für den Zusammenhang der Empfindungen gelten sollen: immer macht man dabei nicht nur die allgemeine Voraussetzung, daß überhaupt ein solcher Zusammenhang obwalte, sondern auch eine besondere Voraussetzung über die durch irgendeine Kategorie ausgedrückte Art dieses Zusammenhanges, und nur wenn man diese als letzten Obersatz des Schließens annimmt, wird die Verarbeitung der Tatsachen beweiskräftig. Weder bloße Axiome, noch bloße Empfindungen genügen, um etwas anderes zu beweisen. Wer nur das Allgemeinste besitzt, findet darin nicht den Stoff, um das Besondere herauszuspinnen: wer nur vor der Masse des Besonderen steht, findet keinen Weg, ein Allgemeineres hineinzuschmuggeln.

Man bestimmt deshalb den Gegensatz deduktiver und induktiver Methode schief, wenn man meint, die erstere beweise nur aus Axiomen, die letztere nur aus Empfindungen. Beides ist unrichtig. Auch in der Mathematik folgen die einzelnen Lehrsätze aus den Axiomen nur dadurch, daß die letzteren auf gewisse anschauliche Kombinationen angewendet werden, deren Vorstellung in den Axiomen selbst nicht enthalten war und aus ihnen allein nicht hergeleitet werden könnte. Die Sätze vom ebenen Dreieck folgen aus den Axiomen der Geometrie nur mit Zuhilfenahme eben der Vorstellung vom Dreieck, und keine

bloß logisch-analytische Notwendigkeit kann aus jenen Axiomen den Begriff des Dreiecks ableiten. Auf der anderen Seite aber hat jeder induktive Beweis, den man etwa für ein einzelnes Naturgesetz führt, seine letzte Begründung in der Voraussetzung eines allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges der Naturerscheinungen, welcher sich in deren konstanter Sukzession offenbare; ohne die Hinzunahme dieses Axioms ist jede Umdeutung der bisher beobachteten Reihenfolge in ein „Gesetz" und jede Erwartung ihrer Wiederholung hinfällig und grundlos.

Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine ist also in allen Fällen das Wesen des Beweisens. Auch die Prinzipien der Induktion sind, nach dieser formalen Richtung betrachtet, im Syllogismus zu suchen, und andererseits verlangt jeder Syllogismus einen Untersatz zu seinem Obersatze. Der Gegensatz deduktiven und induktiven Beweisverfahrens — von dem Forschen und Finden ist hier nicht die Rede — muß deshalb innerhalb dieses ihres gemeinsamen Grundcharakters gesucht werden. Er besteht wesentlich darin, daß die Deduktion unter einen allgemeinen Satz einen besonderen, wie auch immer gewonnenen Vorstellungsinhalt subsumiert, um daraus für eben diesen besonderen Fall etwas zu folgern; daß dagegen die Induktion eine Gruppe von Tatsachen unter einen allgemeinen Satz subsumiert, um daraus einen hinsichtlich der Allgemeinheit zwischen jenen Tatsachen und diesem allgemeinen Satze in der Mitte stehenden Satz abzuleiten. Nur in diesem sehr modifizierten und eingeschränkten Sinne gilt es, daß die deduktive Methode vom Allgemeinen zum Besonderen, die induktive dagegen vom Besonderen zum Allgemeineren fortschreitet. Jene setzt das Besondere, diese das Allgemeinste schon voraus. Das Besondere, dessen jede Deduktion bedarf, um überhaupt von dem Allgemeinen fortzukommen, ist entweder, wie in der Mathematik, eine willkürlich vollzogene Anschauung, oder, wie

etwa in der Jurisprudenz, eine auf Erfahrung beruhende Annahme von Möglichkeiten, oder, wie in der Geschichte, ein Komplex von Tatsachen, die durch eine gemeinsame Wertbeziehung zu einem Ganzen verbunden werden sollen, oder, wie in den deduktiven Teilen theoretischer Naturwissenschaften, die durch die Erfahrung gegebenen Spezialfälle der allgemeineren Gesetze. Das Allgemeine dagegen, ohne welches keine Induktion möglich ist, besteht immer in ganz allgemeinen Voraussetzungen über die Zusammengehörigkeit oder die Wertverhältnisse der Vorstellungsinhalte, in den Grundgesetzen, welche jedem normalen Denken als selbstverständlich gelten. Daher kommt es, daß man bei Anwendung der induktiven Methode diese selbstverständlichen Axiome, deren sie auf Schritt und Tritt benötigt, nicht erst besonders auszusprechen pflegt; es wäre pedantisch und langweilig, bei jedem induktiven Schluß das Kausalitätsgesetz zu nennen, welches doch den unerläßlichen Obersatz dafür bildet. Daraus aber entspringt leicht die Gefahr, diese letzte Begründung ganz zu übersehen und zu meinen, die Prämissen des induktiven Beweises seien mit den Tatsachen erschöpft, die dabei verwertet werden. So konnte jene traurige Ansicht entstehen, als ließe sich eine Wissenschaft als ein bloßer Haufen von Tatsachen wie mit dem Besen zusammenkehren.

Jedenfalls ist es unbestreitbar, daß aller Erkenntnistätigkeit der einzelnen Wissenschaften, in dem induktiven so gut wie in dem deduktiven Fortschritt, die Anerkennung von Axiomen zugrunde liegt, deren Sinn darin besteht, daß durch sie allein über Tatsachen und aus Tatsachen etwas bewiesen, d. h. etwas als wahr erhärtet werden kann. Das System dieser Axiome darzustellen und ihr Verhältnis zu der Erkenntnistätigkeit zu entwickeln, — nichts anderes kann die Aufgabe der theoretischen Philosophie, der Logik, sein. Aber von gleich axiomatischer, alle besonderen Funktionen bedingender und begründender

Geltung sind auf dem ethischen und zum Teil schon auf dem historischen Gebiete die allgemeinen Zwecke, deren Anerkennung von jedem verlangt wird und nach denen alle besondere Zwecktätigkeit beurteilt wird, — auf dem ästhetischen Gebiete die Regeln der Gefühlswirkung, mit denen die allgemeine Mitteilbarkeit bestimmter Gefühle begründet werden kann. Mit einer Erweiterung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs kann man so auch von ethischen und ästhetischen Axiomen sprechen, und es läßt sich dann die Aufgabe aller philosophischen Untersuchungen auch so formulieren: *das Problem der Philosophie ist die Geltung der Axiome.*

Es gehört zum Begriff der Axiome, wie gezeigt, unbeweisbar zu sein. Deduktiv können sie nicht bewiesen werden, weil sie selbst die Grundlage aller Deduktion bilden und weil für diesen Beweis dann wieder noch Allgemeineres, Unmittelbareres, also noch höhere Axiome in Anspruch genommen werden müßten. Induktiv können sie erst recht nicht bewiesen werden, weil jede Induktion auf dem Gebiete, innerhalb dessen sie vorgenommen wird, bereits eben die Geltung der Axiome voraussetzt. Hieraus ergibt sich, daß die Philosophie weder von der deduktiven noch von der induktiven Methode den Gebrauch machen kann, welcher in den übrigen Wissenschaften üblich ist. Die Geltung der Axiome ist weder aus irgend etwas anderem abzuleiten noch durch die Masse der einzelnen Fälle zu beweisen, in denen sie sich geltend zeigen. Die Philosophie muß also ihrem Probleme auf andere Weise beikommen.

Kant hat jene Axiome, um deren Geltung es sich in seiner Kritik handelt, mit dem Namen der synthetischen Urteile a priori bezeichnet, und seine drei Hauptwerke verfolgen sie auf den drei oben bezeichneten Gebieten. Will man seinen Begriff ohne die seitdem so vieldeutig gewordene, durch die psychologistische Auffassung völlig

verschiefte Terminologie in einer nicht mißzuverstehenden Weise darstellen, so kann man sagen: es handelt sich für die Philosophie um die Geltung solcher Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allen Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zugrunde liegen.

Für die Philosophie kommt deshalb alles darauf an, wie diese unmittelbare Evidenz der Axiome aufgewiesen werden soll. Es gibt keine *logische* Notwendigkeit, mit der die Geltung der Axiome bewiesen werden könnte. Deshalb ist nur zweierlei möglich: entweder man zeigt die *tatsächliche* Geltung auf, man sucht nachzuweisen, daß in dem wirklichen Prozeß des menschlichen Vorstellens, Wollens und Fühlens diese Axiome tatsächlich als geltend anerkannt werden, daß sie in der empirischen Wirklichkeit des Seelenlebens geltende, anerkannte Prinzipien sind, — oder man zeigt, daß ihnen eine andersartige Notwendigkeit beiwohnt, die *teleologische Notwendigkeit* nämlich, daß ihre Geltung unbedingt anerkannt werden muß, wenn anders gewisse Zwecke erfüllt werden sollen.

Dies ist der Punkt, an welchem sich die genetische und die kritische Auffassung der Philosophie voneinander scheiden. Für die genetische Methode sind die Axiome tatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind; für die kritische Methode sind diese Axiome — ganz gleichgiltig, wie weit ihre tatsächliche Anerkennung reicht — Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck wahr zu sein, das Wollen den Zweck gut zu sein, das Fühlen den Zweck Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will.

Wenn in dieser Weise für die kritische Philosophie der teleologische Gesichtspunkt in Anspruch genommen wird, so

geschieht das ohne jede metaphysische Hypostasierung des Zweckbegriffs, und so zeigt sich eben darin der fundamentale Unterschied, in welchem sich die Philosophie von den übrigen Wissenschaften befindet. Unter den Prinzipien der erklärenden Wissenschaften hat der Zweckbegriff keine oder eine sehr bescheidene Stelle; das Urteil über den Grad, in welchem ein Ding oder eine Tätigkeit irgendeinem Zwecke entspricht, ist kein theoretisches Urteil und keine Einsicht, durch welche die Wirklichkeit des Dinges oder der Tätigkeit begriffen würde. Die Teleologie ist keine genetische Erkenntnis. Von Zwecken ist in der erklärenden Wissenschaft nur auf dem beschränkten Gebiete der Psychologie, der Gesellschaftslehre und der Geschichte die Rede, wo die bewußte Absicht als einer der kausal und gesetzmäßig wirkenden Faktoren des individuellen oder des gemeinsamen Lebens in Rechnung gezogen werden muß: im übrigen aber ist die Einsicht in die Zweckmäßigkeit irgendwelcher Verhältnisse keine kausale Erkenntnis derselben[1]). Die teleologische Notwendigkeit erklärt die Wirklichkeit nicht. Es ist also nicht zu befürchten, daß die Art, wie hier der teleologische Gesichtspunkt für die philosophische Methode in Anspruch genommen wird, in irgend-

1) Man spricht in neuerer Zeit gern davon, daß die entwicklungsgeschichtliche Forschung, welche in der erklärenden Wissenschaft einen so bedeutenden Raum einnimmt, die Zweckmäßigkeit der Lebewesen zum Prinzip der Erklärung mache und deshalb im Grunde genommen auch teleologischen Charakters sei. Doch herrscht in dieser Hinsicht vermöge der Vieldeutigkeit des Wortes „zweckmäßig" eine gewaltige Verwirrung. Die Zweckmäßigkeit, welche die entwicklungsgeschichtliche Erklärung im Auge hat, ist nicht etwa Normalität, Übereinstimmung mit einem Ideal, sondern einfach Lebensfähigkeit. Zweckmäßig wird von diesem Standpunkte aus alles genannt, was lebensfähig ist, mag es im übrigen sein wie es wolle, und wenn man dann schließlich zu der Einsicht kommt, daß im Kampfe ums Dasein nur dies Zweckmäßige sich erhält, so ist das eben keine große Weisheit, sondern eine Tautologie, resp. das analytische Urteil: was lebensfähig ist, bleibt leben.

einen Widerspruch mit den Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften gerate: die Philosophie gewinnt aus dem Verzicht, den sie darauf tut, den erklärenden Wissenschaften ins Handwerk zu pfuschen, auf ihrem ganz eigenen Gebiete den Mut, sich zu dem Gedanken des teleologischen Zusammenhanges als zu ihrem Prinzip zu bekennen.

In gewissem Sinne also gilt es für den ganzen Umfang der kritischen Philosophie, was Schiller von einer besonderen Lehre der kantischen gesagt hat: sie schiebt einem, was sie nicht beweisen kann, „ins Gewissen hinein". Die theoretische Philosophie kann ihre Axiome nicht beweisen; weder die sog. Denkgesetze der formalen Logik noch die Grundsätze aller Weltbetrachtung, die sich aus den Kategorien entwickeln, sind irgendwie durch Erfahrung zu begründen; aber die Logik kann zu einem jeden sprechen: Du willst Wahrheit, besinne dich, du mußt die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dieser Wunsch je erfüllt werden soll. Die praktische Philosophie kann die sittlichen Maximen weder durch eine allseitige Induktion gewinnen noch aus irgendwelchen theoretischen Erkenntnissen der Metaphysik, der Psychologie oder der empirischen Gesellschaftslehre ableiten; aber die Ethik kann sich an jeden mit dieser Argumentation wenden: Du bist überzeugt, daß es ein absolutes Maß gibt, nach welchem entschieden werden soll, was gut und was böse ist; wohlan, sobald du dich recht besinnst, wirst du finden, daß das nur möglich ist, wenn die Geltung gewisser Normen als unerläßlich anerkannt wird. Die ästhetische Philosophie kann die Regeln der Schönheit weder durch theoretisches Welterkennen, noch durch Herumfragen bei allen oder auch nur vielen fühlenden Individuen beweisen; aber sie kann uns zu der Besinnung zwingen, daß, wenn Schönheit etwas anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit, wir eine allgemeingiltige Norm für sie anerkennen müssen. Die Anerkennung der Axiome ist überall durch einen Zweck

bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß.

Wer daran Anstoß nehmen wollte, daß eine solche Grundvoraussetzung der kritischen Methode unerläßlich ist, der wäre zunächst daran zu erinnern, daß die genetische Methode noch viel mehr und viel speziellere Voraussetzungen machen muß, ohne damit zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. In erster Linie gehören dazu alle diejenigen Axiome, ohne welche es überhaupt keine erklärende Theorie gibt, alle diejenigen, wodurch die Konstatierung von Tatsachen und die Deutung ihres Zusammenhangs allein begründet werden kann. Der ganze Inhalt eines Systems der Erkenntnistheorie muß vorausgesetzt werden, um in philosophischem Sinne irgendeine „Theorie" zu begründen: und das gilt auch von dem tatsächlichen Nachweis und der genetischen Betrachtung der Axiome. Es sind also nicht etwa nur die Gesetze der sog. formalen Logik, deren Geltung dabei von vornherein zugestanden werden muß, sondern eben dieselben Grundsätze der Erkenntnistheorie (wie z. B. der Kausalitätssatz), um deren Untersuchung es sich handelt. Für die Axiome der formalen Logik freilich, für die Regeln des Urteilens und Schließens, ist es selbstverständlich, daß ihre Geltung für jede Untersuchung, also auch für die auf sie selbst bezügliche, von vornherein zugestanden sein muß. Wenn man überhaupt nachzudenken anfängt, sei es auch über das Denken selbst, so muß man die Regeln des richtigen Denkens schon eben dabei anwenden, wo man sie etwa als giltig nachweisen will; wenn man überhaupt sich miteinander verständigt, so muß man die dafür geltenden Normen anwenden, auch wenn man erst im Begriffe ist, zu untersuchen, wie man es macht, sich miteinander zu verständigen. Logische Untersuchungen anstellen, ohne schon logisch korrekt zu denken, — das wäre in Wahrheit das „Schwimmen lernen, ehe man ins Wasser geht". Dies

haben alle verständigen Logiker erkannt, und daraus darf also keiner logischen Behandlungsweise ein Vorwurf gemacht werden, weil es ausnahmslos für alle Standpunkte zutrifft. Aber die Voraussetzungen der genetischen Methode sind auch mit diesen formalen Bestimmungen lange nicht erschöpft: wie oben gezeigt wurde, beruht jede Feststellung von Tatsachen und jede darauf fußende oder darauf bezügliche Theorie immer auf den allgemeinen „Vorurteilen", unter welche wir unsere Wahrnehmungen im einzelnen oder im ganzen subsumieren, und eben dies sind die Axiome der Erkenntnistheorie, deren Geltung nachgewiesen werden soll. Besonders aber gilt das, wie es sich ganz von selbst versteht und wie es nicht erst weiter begründet zu werden braucht, von den Versuchen, die unter dem Druck der empiristischen Tendenz der Gegenwart die Philosophie zu einer Art von Naturwissenschaft, zu einer „induktiven" Disziplin machen wollen.

Zu jeder derartigen „Theorie" gehört aber außerdem noch ein großes, umfangreiches Material entweder nur psychologischer oder psychologischer und historischer Erkenntnisse. Will man zeigen, daß die Axiome wirklich gelten, und begreiflich machen, wie sie in dem naturgesetzlichen Prozeß des menschlichen Seelenlebens zur Geltung gekommen sind, so ist das nur auf dem Boden teils der Psychologie, teils der Kulturgeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) möglich. Für die genetische Methode ist deshalb Psychologie und Kulturgeschichte der eigentliche Herd philosophischer Untersuchung. Die Daten dieser empirischen Wissenschaften sind für sie das entscheidende Erkenntnismaterial; die Philosophie ist für sie nichts anderes als eine auf die Axiome gerichtete psychologisch-kulturgeschichtliche Betrachtung. Sie ist der „hoffnungslose Versuch", durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet.

Aber gesetzt auch, man wollte die ganze Masse und

die Besonderheit aller dieser Voraussetzungen zugeben, so ist doch gar nicht abzusehen, was man durch eine solche Beschränkung auf die empirisch-genetische Behandlung der Axiome für die Aufgabe der Philosophie erreichen will. Das Höchste, was auf diesem Wege zu gewinnen wäre, würde doch immer nur darin bestehen, zu konstatieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens begreiflich zu machen, daß die Axiome tatsächlich gelten. Aber mit diesem Nachweis und dieser Erklärung allein dürfte es etwa ebenso ungünstig stehen, wie mit der tatsächlichen Geltung selbst. Wenn „gelten" im Sinne des Tatsächlichen bedeuten soll, daß etwas anerkannt werde oder das faktisch bestimmende Prinzip sei, so „gelten" die Axiome tatsächlich zwar für einzelne und gelegentlich, aber weder für alle noch jederzeit. Und zwar trifft das die Gattung ebenso wie das Individuum. Denn gegen die tatsächliche Geltung der Axiome lassen sich mit vollem Rechte alle die Einwürfe erheben, welche Locke gegen die sog. eingeborenen Ideen gerichtet hat: und man braucht nicht erst zu den Botokuden und anderen interessanten Völkerschaften zu gehen, um zu erfahren, daß etwas tatsächlich allgemein Geltendes im weiten Umkreise der menschlichen Seelentätigkeit nicht angetroffen werden kann; — es sei denn jener Glückseligkeitstrieb, der als rein formaler Begriff des Strebens nach Befriedigung der jeweiligen Wünsche, sie mögen sein, welche sie wollen, so hoch und so niedrig wie nur immer, sich überall und jederzeit realisiert findet. Er ist folgerichtig auch das einzige, was die empiristische Methode der Psychologisten als das Allgemeingeltende konstatiert hat: womit sie denn freilich bei dem Pöbel, dem sie dadurch nichts Neues sagt, großen Erfolg zu haben pflegt. Aber von keinem allgemeinen Satze, weder von einem Denkgesetz der formalen Logik, noch von einem erkenntnistheoretischen Axiom, weder von einer sittlichen Maxime noch von einer ästhetischen Regel läßt sich eine

tatsächliche allgemeine Anerkennung feststellen. Kinder und Idioten lassen sich überall als negative Instanzen aufführen, und auch wenn man darauf verzichtet, so bieten die ausgewachsenen Exemplare der Spezies homo sapiens so viele Varietäten, daß nichts als allgemein anerkannt zwischen ihnen gelten darf. Weder durch induktive Vergleichung aller Individuen und Völker noch durch deduktive Ableitung aus einem Begriff vom allgemeinen „Wesen" des Menschen läßt sich das Allgemeingiltige finden.

Wollte sich daher jemand in dieser Hinsicht wirklich und allen Ernstes auf den Standpunkt der „reinen Erfahrung" stellen, so müßte er es für eine Sache der bloßen Willkür erklären, daß überhaupt von Allgemeingiltigem in strengem Sinne geredet wird: man darf der tatsächlichen Geltung höchstens approximative Allgemeinheit zuschreiben. Der naturnotwendige Prozeß des Seelenlebens treibt bei den Individuen und ebenso bei den einzelnen Völkern gewisse allgemeine Auffassungsweisen hervor. Das sind die konstanten Apperzeptionsformen und Apperzeptionsmassen, welche, nachdem sie sich den Gesetzen der Assoziation und Reproduktion gemäß gebildet haben, den ferneren Verlauf der psychischen Bewegung bestimmen und sich mit einem Gefühl subjektiver Gewißheit verknüpfen — belief hieß es bei Hume, Glaube übersetzte es unglücklich genug Jacobi, Überzeugungsgefühl taufte es Schleiermacher —, welches sich anspruchsvoll in einem jeden so darstellt, als müßten alle anderen ebenso denken, wollen, fühlen. Vor der psychologischen Betrachtung aber sind alle diese Apperzeptionen gleich notwendig, und von ihr aus ist absolut nicht abzusehen, wie jemals entschieden werden sollte, daß die eine mehr Recht hat als die andere. Die genetische Erklärung ebenso wie die tatsächliche Konstatierung trifft alle gleichmäßig. Für sie gibt es daher kein absolutes Maß, ihr müssen alle diese Überzeugungen als gleichberechtigt, weil als gleich naturnotwendig gelten.

Für sie haben alle diese allgemeinen Sätze und die darauf sich gründenden Beurteilungen nur relativen Wert teils für den Standpunkt des Individuums, teils für das psychische Gesamtleben einer historisch bedingten Gesellschaft.

So ist der Relativismus die notwendige Konsequenz der rein empiristischen Auffassung der philosophischen Kardinalfrage. Wie alle Formen der Weltbetrachtung in dem klaren Ablauf des hellenischen Geisteslebens mit typischer Einfachheit und Großartigkeit sich in scharf zugeschliffener Gestalt entwickeln, so tritt auch diese Konsequenz bei den Sophisten überaus einleuchtend hervor, und alle späteren Darstellungsformen des Relativismus, wie etwa die Lehre der Enzyklopädisten oder der moderne Positivismus und Pragmatismus, sind nur Neuverbrämungen und zeitgemäß zurechtgemachte Abklatsche jenes protagoreischen: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.*

Indessen ist es mit diesem Relativismus nicht so schlimm, wie es furchtsamen Gemütern erscheinen könnte. Wo er als wissenschaftliche Theorie auftritt, da ist er eine ungeheure Selbsttäuschung. Denn eben damit, daß er eine Theorie sein will, erkennt er stillschweigend alle diejenigen Voraussetzungen an, unter denen überhaupt eine Theorie möglich ist und begründet werden kann. Wenn er seinen Satz beweisen will, so nimmt er an, daß es möglich ist, Tatsachen in allgemeingiltiger Weise festzustellen, und daß es ebenso möglich ist, aus ihnen etwas zu erschließen, was alle anerkennen sollen. Er zeugt selbst für das, was er bekämpft, für die Geltung erkenntnistheoretischer Grundsätze und logischer Normen. Tut er das nicht, so bleibt ihm nur, wie einigen Schwätzern der griechischen Sophistik, übrig, zu erklären, daß man eigentlich gar nichts behaupten dürfe, was denn freilich seiner Weisheit weisestes Ende ist. Auf dem theoretischen Gebiete wenigstens erkennt jede, auch die nihilistische und relativistische

Theorie die Geltung der Axiome, das Vorhandensein einer alle bindenden Norm an. Je mehr der Relativist seine Beweise häuft, um so lächerlicher wird er: denn um so mehr widerlegt er, was er beweisen will. In Wahrheit gibt es deshalb auch keine ernstliche wissenschaftliche Theorie des Relativismus: sondern diese Meinung, daß für jeden nur gelte, was ihm gerade scheint, ist wirklich vorhanden, nur als eine wenig beneidenswerte Art der Lebensauffassung. Der Relativismus ist die „Philosophie" des Blasierten, der an nichts mehr glaubt, oder des weltstädtischen Gamins, der achselzuckend über alles sein freches Witzchen macht und es eben nur recht findet, heute so und morgen so zu reden.

Auf irgend eine Weise suchen deshalb auch die Vertreter der genetischen Methode immer den Begriff des Normalen und Allgemeingiltigen zu retten, und zwei Wege bieten sich ihnen dafür dar, die sich wohl gelegentlich berühren. Muß auf tatsächliche Allgemeingiltigkeit verzichtet werden, so scheint sich das Normale teils durch quantitative Verhältnisse, teils durch den historischen Prozeß bestimmen zu lassen. Gibt es nichts, worin alle Menschen zu allen Zeiten übereinstimmen, so ist doch auf der einen Seite jedesmal eine Meinung der großen Masse vorhanden, auf der andern Seite ein entschiedener Fortschritt, mit dem allmählich in der Geschichte der Menschheit Axiome und Normen zur „tatsächlichen Geltung" wenigstens bei der Mehrzahl oder bei den „Besseren" gekommen sind. Die tatsächliche Geltung ist entweder bei der Majorität zu suchen oder durch den Fortschritt der Geschichte zu konstatieren.

Der Appell an die Masse hat den Vorzug, besonders plausibel zu sein: der Aberglaube an die Majorität gehört zu den Spezialitäten unserer Zeit. Durch unsere naturgesetzliche Betrachtungsweise sind wir dahin gekommen, daß wir den Wahnsinn, der sich ja ebenso notwendig

entwickelt wie das „normale" Denken, nur noch als eine von der üblichen abweichende Bewegung der Vorstellungen definieren, — daß wir im Verbrecher nur den Unglücklichen sehen, der nun einmal, ebenso naturnotwendig wie wir alle, anders will und handelt, als es von der großen Mehrzahl gebilligt wird. Was man früher das Abnorme nannte, ist bald für uns nur noch das Ungewöhnliche. Auf dem breiten Boden der Naturnotwendigkeit aber ist das Ungewöhnliche ebenso berechtigt, wie das Gewöhnliche: da gibt es überhaupt kein Recht, sondern nur die Macht, die Existenz, und was die Majorität an dem einzelnen tut, der von ihren Gewohnheiten abweicht, das beruht nur auf dem brutalen „Recht" des Stärkeren. Wenn man keinen anderen Gesichtspunkt, als den der tatsächlichen Konstatierung und der genetischen Erklärung hat, so ist es in alle Wege unmöglich, den Wert der einzelnen Erscheinungen gegeneinander abzuschätzen: das, was die Majorität anerkennt — sei sie auch noch so groß —, ist darum noch nicht das Rechte. Die Wissenschaft muß protestieren, wenn auch in sie das Verfahren heutiger Politik eingeführt werden soll. Die Quantität tatsächlicher Billigung ist niemals ein Beweis der Normalität. Die Mehrheit kann ebenso gut fehlgehen wie der einzelne, und es fragt sich sehr, wofür die größere Wahrscheinlichkeit ist. Und wer jene Meinung, die Norm sei in der Überzeugung der Mehrzahl gegeben, ernstlich vertreten wollte, den braucht man nur zu fragen, ob denn die Majorität niemals geirrt und gefehlt habe. Die Unterwerfung unter das Urteil der Masse — das wäre ein trauriger Ausgang der Bemühungen der Philosophie.

Eine ähnliche Beugung vor der brutalen Tatsache liegt vor, wenn man, lediglich vom Standpunkt der genetischen Erklärung aus, in der Bewegung der menschlichen Geschichte das beweisende Kriterium für die „Geltung" der Axiome sucht und wenn man meint, das Normale mit

demjenigen begründen zu dürfen, was durch den geschichtlichen Fortschritt zu immer tieferer, festerer, umfassenderer Anerkennung gekommen ist. Neben allen anderen macht man dabei die Voraussetzung, daß im Verlauf des historischen Prozesses von selbst, durch dessen naturnotwendige Entfaltung, die Vernunft zum Durchbruch komme, und man konstituiert, so scheint es, die Auffassung des Normalen durch Reflexion auf den historischen Fortschritt. Zugegeben zunächst, was außerdem nicht so ganz zweifellos sein dürfte, daß jene Voraussetzung zuträfe, so bliebe doch immerhin noch festzustellen, was in der geschichtlichen Bewegung Fortschritt, d. h. Verbesserung, Annäherung an das Normale und Vernünftige, genannt werden soll. Das wird doch hoffentlich jeder zugeben, daß durchaus nicht immer das Spätere eo ipso als solches das Bessere ist. Veränderung ist nicht Fortschritt. Das klingt sehr trivial und selbstverständlich. Aber es heißt vielleicht, den Finger in eine offene Wunde unserer Zeit legen, wenn man diese Trivialität ausspricht. Denn je mehr die rein genetische Betrachtung maßgebend wird, um so leichter entsteht die Täuschung, als sei auch in der Kulturentwicklung des Menschen immer das Neue zugleich das Bessere, das Anerkennungswertere. Für den Standpunkt der erklärenden Theorie gibt es nur Früheres und Späteres, gibt es eben nur Veränderung: ob die Veränderung ein Fortschritt ist, das läßt sich mit der genetischen Untersuchung allein nicht entscheiden; dazu gehört allemal ein Maßstab, die Vorstellung eines Zwecks, wonach der Wert der Veränderungen bestimmt wird. Wer daher überhaupt von einem „Fortschritt" in der Geschichte spricht, der nimmt, indem er den genetisch zu erklärenden Prozeß beurteilt, mit klarem oder unklarem Bewußtsein irgendein Ideal, einen Zweck, eine Norm als Maßstab an, um mit Rücksicht darauf die einen Veränderungen als Fortschritt, die andern als Stillstand und Rückgang zu bezeichnen. Die rein

naturalistische Betrachtung kennt nur notwendige Veränderungen und weiß von ihrem Werte nichts. Wenn man von der historischen Untersuchung auch den Nachweis des Fortschritts erwartet, so muß sie eine Voraussetzung über den Zweck besitzen, nach welchem der Fortschritt gemessen werden soll; beurteilende Geschichte ist nur durch ein zweckbestimmtes Bewußtsein möglich. Wer daher die Geltung der Axiome aus dem Fortschritt der Geschichte ableiten will, der muß schon ein Prinzip haben, wonach er in dieser Hinsicht bestimmt, was Fortschritt genannt werden soll; er muß also entweder das Bewußtsein der Axiome als Maßstab für die Beurteilung der historischen Erscheinungen schon voraussetzen, oder er muß für jeden Moment der Geschichte dasjenige, was nun gerade zu leidlich allgemeiner Anerkennung und Anwendung gekommen ist, als „giltiges" Axiom anerkennen. Im letzteren Falle würde ein historischer Relativismus daraus resultieren, der noch niemals ernsthaft behauptet worden ist; im ersteren Falle macht somit gerade die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung im Geheimen die Voraussetzung einer absoluten Geltung, nach der sie den historischen Prozeß beurteilt. Wenn man erst einmal die Axiome festgestellt oder angenommen hat, dann kann man sehr gut auch zeigen, wie sie in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit zur faktischen Anerkennung gekommen sind und wie eben darin der Fortschritt dieser Geschichte besteht. Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen.

Eine „Kritik der historischen Vernunft" ist also ein sehr löbliches Unternehmen: sie muß nur eben eine *Kritik* sein, und als solche bedarf sie eines Maßstabes. Wenn man „ganz vorurteilslos" den historischen Verlauf betrachtet, so findet man, daß bald dies, bald jenes geglaubt und anerkannt worden ist; man kann die sprachlichen

Vorgänge und die geschichtlichen Denkbewegungen konstatieren, welche zu diesen Überzeugungen Veranlassung gegeben haben; man kann auch schließlich konstatieren, welche Axiome zurzeit in den bevorzugten Kreisen der Menschheit, die sich selbst als Kulturvölker bezeichnen, anerkannt werden: aber damit kommt man nicht über die simple Tatsache hinaus, und der Umstand, daß der kausal bedingte Prozeß des menschlichen Gattungslebens zum Bewußtsein gewisser Sätze geführt hat, beweist nicht das Geringste für ihre absolute Geltung oder ihre Berechtigung: es wäre ja ebenso gut möglich, daß, etwa vermöge ursprünglich unglücklicher Richtung und steter Häufung der Vorstellungsassoziation unter dem Einflusse alltäglicher Bedürfnisse, diese gesamte Entwicklung zu lauter Täuschungen und Torheiten geführt hätte, die wir nur eben deshalb jetzt für Wahrheit hielten, weil wir darin unentfliehbar eingeschlossen sind. Wenn deshalb die genetische Methode in der sog. völkerpsychologischen Behandlung, welche ihre bedeutendste und edelste Erscheinung ist, an der Hand der Sprachwissenschaft und der Kulturgeschichte die allmähliche Genesis des axiomatischen Bewußtseins der indogermanischen Rasse darstellt, so löst sie damit eine hohe geschichtliche Aufgabe, aber nicht das Problem der Philosophie: denn die „Geltung" der Axiome kann unmöglich damit erschöpft sein, daß sie durch die historische Notwendigkeit bei gewissen Gruppen der Menschheit zur Anerkennung gelangt sind; und der Fortschritt, der auf diese Weise in der Geschichte nachgewiesen werden soll, darf doch nur deshalb als solcher bezeichnet werden, weil man von vornherein die Geltung der Axiome voraussetzt und alles dasjenige als Fortschritt ansieht, was zum Bewußtsein und zur Anerkennung davon geführt hat.

So zeigt es sich, daß die genetische Methode für die Axiome nie etwas anderes als einen gewissen Umkreis von empirischer Geltung der Axiome aufweisen kann und dabei

doch in eben diesem Aufweise ihre normative Bedeutung in Anspruch nimmt. Die quantitativen und die zeitlichen Verhältnisse genügen nicht, um diesen Axiomen irgendein höheres Recht zu gewähren, als es jedem beliebigen anderen Produkte des psychischen Mechanismus zukommt, und alle entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen setzen, geradeso wie jede empirische Forschung, das gesamte System des normalen Bewußtseins schon voraus. Dagegen bedarf die kritische Methode, abgesehen von der Unterwerfung unter die formalen Denkregeln, ohne welche, wie oben erwähnt, auch sie nicht denken kann, nur einer einzigen Gesamtvoraussetzung: derjenigen nämlich, daß es ein normales Bewußtsein gibt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgendetwas allgemeine Geltung haben soll. Die allgemeine Geltung, von der hier die Rede ist, darf also nicht im Sinne des tatsächlichen Anerkanntwerdens, sondern nur des Anerkanntwerdensollens verstanden werden. Gleichgiltig, wie weit die faktische Anerkennung reicht, baut sich die kritische Methode auf der Überzeugung auf: es gibt allgemeine Werte, und damit diese erreicht werden, muß sich der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche eben die Erfüllung des Zwecks nicht denkbar ist; diese allgemeinen Werte sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen, und alle diese drei Ideale repräsentieren jedes auf seinem Gebiete nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung *würdig* ist. Diese Würdigkeit ist natürlich aus den faktischen Prozessen des Anerkennens nicht herauszulesen; sie besitzt eine unmittelbare Evidenz, mit der sie sich, wenn sie an irgendeinem beliebigen empirischen Inhalte zum Bewußtsein gekommen ist, zur faktischen Geltung im einzelnen Bewußtsein bringt.

Die Voraussetzung der kritischen Methode ist also der

Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden. Wer diesen Glauben nicht hat oder ihn erst „bewiesen" haben möchte, wer sich künstlich — denn von der Natur haben wir jene Überzeugung alle — davon überredet, daß es nichts Allgemeingiltiges gebe, — der bleibe daheim: mit ihm weiß die kritische Philosophie nichts anzufangen. Der Logiker wendet sich nicht an den, der da leugnet, daß es einen Zwang des normalen Denkens gibt; die Ethik hat mit dem nichts zu schaffen, der absolut kein Gebot des richtigen Wollens anerkennt, und die Ästhetik ist für denjenigen ein Unding, der die allgemeine Mitteilbarkeit, auf welcher das Wesen des ästhetischen Eindrucks beruht, in Abrede stellt. Eine philosophische Untersuchung ist nur zwischen denjenigen möglich, welche überzeugt sind, daß eine Norm des Allgemeingiltigen über ihren individuellen Tätigkeiten steht, und daß es möglich ist, diese zu finden.

Mit dieser Voraussetzung begeht nun die kritische Methode von vornherein einen Zirkel. Wer sie handhabt, muß voraussetzen, daß sowohl er selbst, als auch derjenige, an welchen er sich mit seiner Untersuchung wendet, das normale Bewußtsein wenigstens in einem gewissen Umfange besitze. Nirgend anders kann die Ästhetik die Prinzipien des guten Geschmacks finden, als bei denjenigen, bei denen sie ihn von vornherein vermutet. Wo in aller Welt soll die Ethik die Prinzipien der Moral suchen, wenn nicht im gemeinsamen Bewußtsein derjenigen, von denen vorausgesetzt wird, daß sie richtig urteilen und handeln? So kann auch die Logik die Regeln des wahren Vorstellens nur bei solchen suchen, denen sie ihre Befolgung von vornherein zutraut. Alle drei haben in dieser Weise ein Ideal des normalen Menschen, das sie voraussetzen, um es zur Darstellung zu bringen. Auch hier gilt, was Lotze gesagt hat, daß, da dieser Zirkel einmal unvermeidlich ist, man ihn reinlich begehen soll.

Um dies zu tun, ist es zunächst erforderlich, den schwersten Vorwurf gegen die kritische Methode zurückzuweisen, der sich gerade an dieser Stelle erhebt. Denn alle diejenigen, welche sich auf das normale Bewußtsein besinnen wollen und es zu diesem Zwecke bei sich selbst und anderen voraussetzen müssen, sind doch eben empirisch bestimmte Individuen, und die psychologische Notwendigkeit, wird es mit sich bringen, daß ihnen dasjenige, was durch den historischen Prozeß als axiomatisches Bewußtsein in ihnen erzeugt worden ist, unmittelbar jene höchste Evidenz des Normalbewußtseins zu haben scheint, daß sie also das für sie selbst faktisch Giltige mit dem Allgemeingiltigen verwechseln. Die kritische Methode scheint den schlimmsten Fehler zu machen, indem sie den Standpunkt des philosophierenden Individuums zur absoluten Norm erhebt, und wäre das der Fall, so wäre sie einfach gerichtet.

Diese ernste Gefahr besteht in der Tat, und sie hat sich oft genug, am meisten bei der Ethik und der Ästhetik, in schweren Irrtümern gezeigt. Die Verabsolutierung historisch bestimmter, durch besondere soziale oder gar individuelle Verhältnisse hervorgerufener Auffassungsweisen ist ja gerade dasjenige, was man zumeist gegen die kritische und zugunsten der genetischen Methode ins Feld führt. Und diese Gefahr erscheint in der Tat unvermeidlich, so lange man die Sache so auffaßt, als habe man sich auf dasjenige, was allgemein anerkannt werden soll, nur so einfach zu besinnen, und als genüge das Gefühl der Evidenz, um den einzelnen zu versichern, daß er es nicht nur mit einer individuellen oder einer bei mehreren vorhandenen Meinung zu tun habe. Die Täuschbarkeit der subjektiven Evidenz ist die allbekannte Tatsache, an der dies Verfahren unvermeidlich scheitern müßte. Bei der einfachen und unmittelbaren Evidenz allein darf sich somit die philosophische Besinnung nicht beruhigen, son-

dern die kritische Methode verlangt durchaus eine durch bestimmte systematische Maßregeln vermittelte, dadurch in sich berichtigte und eben damit allein berechtigte Evidenz.

Hier ist es nun, wo das Prinzip des teleologischen Zusammenhangs, das zuerst von Fichte in die kritische Philosophie eingeführt worden ist, wenn es richtig verstanden wird, die Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Wenn es sich dabei offenbar darum handelt, aus dem, was der einzelne vermöge der historischen Bestimmtheit seines Vorstellungslebens für normal und axiomatisch halten muß, dasjenige auszuschließen, was nur empirischen Ursprungs ist, so ist das nach allem Vorigen wiederum durch vergleichende Induktion oder genetische Betrachtung nicht möglich, und es bleibt daher nur übrig, das Normale an der Hand einer teleologischen Betrachtung *aufzusuchen*. Von ihrer einzigen Voraussetzung her, daß es Vorstellungen, Willensentscheidungen und Gefühle geben soll, welche allgemein gebilligt werden dürfen, hat die kritische Methode alle diejenigen Bewegungsformen des psychischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, welche als unerläßliche Bedingungen für die Realisierung jener Aufgabe aufgewiesen werden können, und sie hat bei diesem Aufweise auf keinerlei besondere, gegebene Einzelbestimmungen des wirklichen Seelenlebens als auf Beweisgründe zu rekurrieren. Das allein kann gemeint sein, wenn man verlangt, daß der Nachweis der a priori geltenden Axiome und Normen selbst nicht empirischen Charakters sein dürfe.

Das System der Logik also ist der Inbegriff aller derjenigen teleologisch zu entwickelnden Grundsätze, ohne welche es kein allgemeingiltiges Denken würde geben können; die Normen der Ethik entwickeln sich als die Mittel zur Herbeiführung eines Wollens und Handelns, welches allgemeine Billigung verdient; die Regeln der Ästhetik

sind die Bedingungen, unter denen allein ein allgemein mitteilbares Gefühl möglich ist. Alle Axiome, alle Normen erweisen sich — unabhängig von jedem besonderen Inhalt und von jeder historischen Bestimmtheit— als Mittel zum Zweck der Allgemeingiltigkeit. Es gibt keine Logik, wenn nicht, gleichgiltig welches im einzelnen Falle der Inhalt der Vorstellungen ist, gewisse Verbindungs- und Anordnungsweisen als Gesetze des Denkens gelten, — keine Ethik, wenn nicht, unabhängig von der empirischen Bestimmung unserer Motive, gewisse Normen über ihre Verhältnisse bestehen, — keine Ästhetik, wenn nicht, welches auch der Inhalt der einzelnen Anschauungen und der dadurch hervorgerufenen Gefühle sei, bestimmte Regeln über die Art ihres Zusammenwirkens obwalten.

Darin besteht die unvergängliche Größe und zugleich die historische Wirkung Fichtes, daß er diesen teleologischen Charakter der kritischen Methode klar erkannte und die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) notwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen. Deshalb entwickelte er alles das, was Kant Anschauungen, Begriffe, Grundsätze, Ideen, Maximen, Regeln usw. genannt hatte, in Einer Reihe, um jede dieser normalen Funktionen als eines der Glieder in dem System der Lösung einer Gesamtaufgabe des Bewußtseins zu begreifen: er deduzierte das Normalbewußtsein als ein teleologisches System. Der Grund dafür, daß bis auf den heutigen Tag die wenigsten diesen Gedanken verstanden haben, lag neben mancherlei Wunderlichkeiten seiner Darstellung hauptsächlich in der metaphysischen Tendenz, die er seiner Konstruktion gab und deren die gewöhnliche Meinung auf den Kopf stellende Konsequenz genügte, um ihn der Masse unsympathisch zu machen.

Aber der tiefere Fehler der „Wissenschaftslehre" besteht darin, daß sie ganz allein aus der Bestimmung

des Zwecks (sie formulierte ihn als die Aufgabe des empirischen Ich, allgemeines Ich zu werden!) nun auch alle Mittel zu seiner Realisierung *deduzieren* zu können meinte. Deshalb mußte sie, um den Fortschritt von einer „Vernunfthandlung" zur anderen teleologisch zu konstruieren, von Schritt zu Schritt Widersprüche statuieren, deren Lösung weiter treiben sollte[1]), und so schlug die kritische in die *dialektische* Methode um. Aber diese kann so wenig, wie irgend eine andere Form der Deduktion, die Mannigfaltigkeit des Besonderen aus ihrem Prinzip herausholen. Auch die teleologische Konstruktion bedarf nicht nur der Zweckbestimmung, sondern auch der Berücksichtigung des Materials, in welchem der Zweck realisiert werden soll.

Sie bedarf ihrer freilich niemals, — und das ist im Gegensatze gegen den Charakter der Voraussetzungen der genetischen Methode ganz ausdrücklich zu betonen —, sie bedarf ihrer niemals, um die teleologische Aufzeigung der Axiome und Normen zu begründen, aber sie bedarf ihrer desto mehr, um die Axiome und die Normen zu finden und zum Bewußtsein zu bringen. Wie überhaupt sowohl in dem individuellen Geiste als auch in demjenigen der Gattung die Normen nur durch Vermittlung der einzelnen erfahrungsmäßigen Tätigkeiten zum Bewußtsein kommen, für welche in ihnen die Begründung und Berechtigung gesucht werden muß, so kann auch die Philosophie ihre Aufgabe, die Normen zu suchen, nur *an der Hand* der Erfahrung lösen, indem sie den einzelnen Tätigkeiten gegenüber, welche sie vorfindet, sich darauf besinnt, welche Anforderungen diese erfüllen müssen, um als allgemeingiltig gebilligt werden zu dürfen. Nicht den einzelnen Inhalt, wohl aber den allgemeinen Charakter des Materials

1) Das Nähere darüber s. in des Verf. „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. II, 5. Aufl., Leipzig 1911, S. 214ff.

muß man kennen, um sich die Aufgaben zum Bewußtsein zu bringen, welche dadurch gelöst werden sollen[1]).

So kann die Logik schon nach dem allgemeinsten Blicke auf den Vorstellungsmechanismus konstatieren, daß es kein gemeinsames Denken und in diesem kein allgemeingiltiges Resultat geben würde, wenn nicht eine formale Denknotwendigkeit bestände. Deren Wesen kann man etwa als das „Axiom der Konsequenz" dahin aussprechen, daß, sobald einmal irgendwelche Vorstellungen als wahr anerkannt worden sind, auch alle diejenigen Beziehungen und Verknüpfungen als wahr anerkannt werden müssen, welche sich nach den (weiterhin zu suchenden) logischen Normen daraus ergeben. Der Satz, daß, wer die Voraussetzung zugegeben hat, auch ihre logisch entwickelten Konsequenzen zugeben muß, ist eine so selbstverständliche Erweiterung der alten Regel: „mit dem Grunde ist auch die Folge gegeben", daß er als Prinzip des Beweisens wie jene gelten kann, zugleich aber den allgemeinen Charakter der Denknotwendigkeit ausdrückt. Ebenso wird man leicht aus dem Zweck der Allgemeingiltigkeit durch Reflexion auf die psychologisch bekannten Funktionen der Billigung und Mißbilligung teleologisch das Verbot einleuchtend machen können, daß, was bejaht wird, nicht verneint werden darf, und wird es als Satz des Widerspruchs zu formulieren haben. Endlich wird man für die zwischen Bejahung und Verneinung in der Mitte liegende Suspension des Urteils sich auf das Prinzip besinnen können, daß man sich allen Urteilen gegenüber, für welche zureichende Gründe weder des Bejahens noch des Verneinens vorliegen, problematisch zu verhalten hat, und dies läßt sich dann als Satz vom zureichenden Grunde formulieren.

---

1) Sehr gut hat dies für die logischen Fragen Lotze in der Einleitung zu seiner Logik (1874) entwickelt.

Mögen nun auch diese Sätze noch so selbstverständlich bei der Subsumtion des Vorstellungsmechanismus unter den Zweck des allgemeingiltigen Denkens sich mit teleologischer Konsequenz geltend machen, so sind es doch eben verschiedene empirisch bekannte Verhältnisse des Vorstellungsverlaufs, welche den Anlaß geben müssen, daß man sich auf diese Normen oder Axiome besinnt. Freilich liegt der Grund für ihre Geltung nicht in jenen Anlässen; aber sie bilden gewissermaßen das Gerüst, dessen wir bedürfen, um an dem Bau des Normalbewußtseins zu arbeiten. Und je weiter nun etwa die Logik fortschreitet, indem sie die einzelnen Denknormen aufsucht, immer muß sie an die in der empirischen Psychologie, wenn auch nur in der rohesten Weise, beschriebenen Formen der Vorstellungsverknüpfung ihre Besinnung auf deren korrekte Gestaltung anknüpfen. Nur in engeren Gruppen zeigt sich unter den logischen Normen ein teils selbst wieder logischer, teils teleologischer Zusammenhang, das erstere z. B. in dem Verhältnis einiger Schlüsse zu den Folgerungen, das letztere in dem Zusammenhange der Kategorien, wenn es sich etwa erweist, daß das Problem der Substantialität nur durch den Begriff der Kausalität zu lösen ist, u. s. w.

Auf diese Weise kommt selbst in der am meisten durchgebildeten und zum System entwickelten philosophischen Disziplin, der Logik, der Tatbestand zum Vorschein, daß nur streckenweise das in sich zusammenhängende System der Normen auch in unserem Bewußtsein zusammenhängt, daß wir vielmehr im allgemeinen darauf angewiesen sind, auf die empirischen Veranlassungen hin, welche in der tatsächlichen Bewegung des individuellen und des sozialen Geisteslebens liegen, uns auf die einzelnen Normen zu besinnen und ihre teleologische Bedeutung hinsichtlich des Zwecks der Allgemeingiltigkeit uns zum Bewußtsein zu bringen.

Hieraus ergibt sich nun die methodische Bedeutung,

welche das Tatsachenmaterial aus der Psychologie und aus der Geistesgeschichte für die Philosophie und ihre kritische Behandlung der Axiome besitzt. Haben wir bisher das entscheidende Gewicht darauf legen müssen, daß in allen diesen Tatsachen und somit in der psychologisch oder historisch nachweisbaren empirischen Geltung niemals der Beweis für die normative Geltung gesucht werden kann, so müssen wir nun das positive Verhältnis ins Auge fassen, worin diese selben Tatsachen eine geordnete Auffindung der Normen und eine zusammenhängende Besinnung auf das Recht ihrer Geltung ermöglichen. Die kritische Methode darf die Tatsachen der Psychologie und der Geschichte niemals als Geltungsgründe für die Normen anerkennen, aber sie bedarf ihrer als der Gegenstände, an denen sie ihre philosophische Prüfung und Besinnung vollzieht. Diese Prüfung selbst wird immer auf die Betrachtung des teleologischen Zusammenhangs und der teleologischen Erforderlichkeit in dem oben entwickelten Sinne hinauslaufen: aber ihre Voraussetzung wie ihren Gegenstand bilden eben die *Geltungsansprüche*, welche teils mit der Naturnotwendigkeit des allgemeinen psychischen Wesens des Menschen, teils mit der geschichtlichen Notwendigkeit der fortschreitenden Kulturentwicklung erhoben werden. Die genetischen Tatsachen sind in der Philosophie niemals Beweisgründe, wohl aber die Gegenstände der Kritik: Psychologie und Geschichte müssen das Erkenntnismaterial aus seiner vorwissenschaftlichen Unbestimmtheit soweit herausgearbeitet haben, daß die Probleme der Philosophie in begrifflich bestimmter und geordneter Weise daraus entwickelt werden können.

Danach bestimmt sich zunächst das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Psychologie. Da es keine Möglichkeit gibt, bloß aus dem Zwecke der Allgemeingiltigkeit alle die besonderen Bedingungen für dessen

Erfüllung deduktiv abzuleiten, — da wir, mit anderen Worten, das Normalbewußtsein nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zum empirischen Bewußtsein kennen, so bedarf die Philosophie des *Leitfadens* der empirischen Psychologie, um sich in geordneter Weise auf die einzelnen Axiome und Normen zu besinnen. Aber die allgemeinen Vorstellungen von den psychischen Funktionen, welche dabei der empirischen Kenntnis entnommen werden, sind weit davon entfernt, die Normen und die allgemeinen Sätze, welche an ihnen auf teleologischem Wege gewonnen werden, ihrerseits zu begründen. Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingiltigkeit besitzen. Wo sie als solche nachgewiesen werden können, da ist aber auch nicht mehr die bloße Tatsächlichkeit der Geltung, sondern da ist die *immanente Notwendigkeit des teleologischen Zusammenhangs* vorhanden.

So entnimmt die philosophische Betrachtung der empirischen Psychologie z. B. die Dreiteilung der psychischen Funktionen, welche sich in der Dreizahl der philosophischen Disziplinen wiederholt, und dabei ist es ganz klar, daß diese Einteilung für sie nirgends einen Erkenntnisgrund, sondern eben nur einen Leitfaden darstellt, dessen sie in Ermangelung des deduktiven Verfahrens zur Aufsuchung der Normen bedarf. Dieselbe Rolle spielen dann innerhalb der einzelnen Teile der Philosophie die besonderen Unterscheidungen, mit denen die empirische Psychologie ihre Gegenstände einteilt. Würden alle diese psychologischen Einteilungen umgeworfen, so fiele damit vielleicht auch die Einteilung der Philosophie, aber nicht die Gewißheit der Normen und der Axiome, welche auf diesen empirisch psychologischen Begriffen nicht beruht, sondern nur mit ihrer Hilfe zum Bewußtsein gekommen ist.

Indessen ist die Hilfe, welche die kritische Methode von

der Psychologie zu erwarten hat, in der Hauptsache auf diese Bestimmung der formalen Ordnung beschränkt: sachlich ist sie äußerst gering. Denn in dem allgemeinen, natürlich bestimmten Wesen des Menschen, auf dessen wissenschaftliche Theorie die Psychologie ausgeht und allein ausgehen kann, ist zuletzt immer nur die formale Möglichkeit für die inhaltliche Entwicklung der Vernunftwerte und damit der normativen Bestimmungen gegeben, um die es sich in der Philosophie handelt. Diese Entwicklung selbst aber ist die Sache und der eigentliche Sinn des historischen Prozesses. Deshalb bildet die Geschichte in noch viel höherem Maße als die Psychologie das Organon der kritischen Philosophie, indem diese die Gestaltung, worin die Normen als tatsächlich geltende Prinzipien des Kulturlebens historisch gegeben sind, zu Gegenständen ihrer teleologischen Untersuchung und damit zum empirischen Anlaß für ihre kritische Besinnung zu machen hat. Dabei schützen der Wechsel und die Mannigfaltigkeit dieser geschichtlichen Gestaltungen das kritische Denken vor dem Historismus, d. h. vor dem historischen Relativismus, der sich etwa mit der zeitlichen, geschichtlich als notwendig zu begreifenden Geltung jeder dieser Gestaltungen begnügen und auf die Erfassung einer davon unabhängigen absoluten Geltung verzichten wollte. Jedes historisch bedingte Denken wird freilich die Bescheidenheit haben müssen, von den Grenzen seiner eignen Leistungsfähigkeit überzeugt zu sein: es wird sich, durch die Wandlung der Meinungen in der Geschichte gewarnt, immer vorhalten müssen, daß es niemals absolut sicher sein kann, auch mit der vollkommensten Evidenz und ihrer teleologischen Vermittlung zu völlig unverrückbaren Ergebnissen gelangt zu sein. Aber das betrifft nur die individuelle, geschichtlich bedingte und begrenzte Leistungsfähigkeit der Philosophen: ihr gegenüber bleibt die Aufgabe der Philosophie, die stetige Arbeit an ihrer Lösung und die Überzeugung, daß sie an

einer Anzahl von Punkten in der Tat bereits gelöst sei, unbeirrt bestehen.

Es war deshalb eine tiefe Weisheit, mit der Hegel den systematischen Inhalt der Philosophie aus den Bewegungen des Vernunftbewußtseins in der Geschichte herauszuarbeiten unternahm. Aber in seiner Ausführung dieses Gedankens ist in einer Weise und aus Gründen, über die an dieser Stelle nicht genauer gehandelt werden kann, die kritische Begriffsarbeit mit dem Historismus so eigenartig verwachsen, daß sie kaum voneinander zu scheiden sind und die Ausdeutung nach der einen Seite ebenso gut gestatten wie nach der andern. In der Absicht nämlich, jeder Gestaltung, welche die Vernunftprinzipien im Fortgang des geschichtlichen Lebens erfahren haben, ihren relativen Anteil an dem Geltungsrecht des Ganzen zu retten, griff Hegel zu den künstlichen Mitteln der Dialektik, um sie alle trotz ihrer Verschiedenheiten, ihrer Gegensätze und sogar ihrer Widersprüche zu einer in sich gegliederten Einheit zusammenzuarbeiten. Vor diesem positiven, harmonisierenden Zuge des historischen Optimismus mußte deshalb die Energie der Kritik, die scheidende und ausscheidende Messung des Einzelnen an dem Ideal absoluter Geltung, obwohl sie bei Hegel durchaus nicht fehlt, wenigstens in der Darstellung zurücktreten und oft bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden.

Durch dieselben Eigentümlichkeiten seiner Methode ist Hegel auch dazu gekommen, der historischen Reihenfolge, worin die Vernunftinhalte aufgetreten sind, systematische Bedeutung beizumessen: gerade darin besteht das Charakteristische seiner Dialektik, für welche deshalb die zeitlichen Vermittlungen gleichgiltig wurden. Für die kritische Methode kann der geschichtliche Entwicklungsgang in seiner wesentlich empirischen, der „Idee" gegenüber zufälligen Bestimmtheit diese systematische Bedeutung nicht haben. Gleichwohl ist er für sie nicht bedeutungslos, denn der

historische Prozeß bildet in sich selber eine immanente Kritik. Um ihn als solche zu verstehen, darf man freilich die zeitliche Reihenfolge nicht eo ipso als „Fortschritt", das Folgende nicht als das „Wahrere" betrachten, um schließlich bei dem Letzten als dem vorläufig Geltenden stille zu stehen; sondern es bedarf eben dazu des stetigen Hinblicks auf jene Zwecke der Normalität, die für die kritische Methode die allgemeine Richtschnur bilden. Diese historische Kritik ist also weit entfernt, sich etwa an den Erfolg als ihr maßgebendes Kriterium zu binden; sie ist von der tatsächlichen Anerkennung in jeder Hinsicht unabhängig.

In dieser Weise erwächst für die Philosophie die Erkenntnis aller inhaltlichen Vernunftwerte aus der kritischen Durchleuchtung der Geschichte. In der historischen Entwicklung der Wissenschaften und ihrer axiomatischen Voraussetzungen, in den großen Konzentrationen des sittlichen, des staatlichen, des sozialen Lebens und in der Ausprägung der dafür geschaffenen Institutionen und Organisationen, in den Mitwelt und Nachwelt ergreifenden und bezwingenden Gestaltungen künstlerischer Schaffenskraft, — in diesem viel verflochtenen Werdegang der Kulturwerte finden Logik, Ethik und Ästhetik die sich gegenseitig ergänzenden und berichtigenden Materialien für ihre Anwendung der kritischen Methode.

Ein wertvolles Ergebnis endlich, das die Philosophie solcher historischen Orientierung verdankt, besteht in der Grenzbestimmung der absoluten Werte. Gerade die historische Besinnung zeigt die Punkte, an denen die Bestimmung des „Apriori", des in der teleologischen Struktur absolut und unerläßlich Geltenden aufhört, an denen deshalb die Kriterien der tatsächlichen Anerkennung und der historischen Gewährleistung durch einen sichtlich und zweifellos fortschreitenden Prozeß der Befestigung und der Ausscheidung eintreten müssen. An solchen Stellen führt die kritische Methode zum Teil zu dem negativen Ergeb-

nis, die Gebiete festzustellen, in denen der Anspruch auf normative Allgemeingiltigkeit, welcher den Gegenstand ihrer Untersuchung bildet, sich nicht oder noch nicht rechtfertigen läßt. Die verschiedenen Disziplinen der Philosophie zeigen in dieser Hinsicht einen sehr verschiedenen Ertrag. Am größten ist der Umfang des Allgemeingiltigen, das wir mit voller kritischer Sicherheit behaupten dürfen, zweifellos in der Logik: er ist schon wesentlich geringer in der Ethik, und er ist am geringsten in der Ästhetik.

Geschichte und Naturwissenschaft.

(Straßburger Rektoratsrede. 1894.)

Es ist ein wertvolles Vorrecht des Rektors, daß er am Stiftungsfeste der Universität das Ohr ihrer Gäste und ihrer Mitglieder für einen Gegenstand aus dem Umkreise der von ihm vertretenen Wissenschaft in Anspruch nehmen darf: die Pflicht aber, welche diesem Recht entspricht, verwickelt den Philosophen in ganz besondere Bedenken. Freilich ist es für ihn verhältnismäßig leicht, ein Thema zu finden, das mit Sicherheit auf allgemeines Interesse rechnen kann. Aber dieser Vorteil wird bedeutend durch die Schwierigkeiten überwogen, welche die Eigenart der philosophischen Untersuchungsweise mit sich bringt. Alle wissenschaftliche Arbeit ist darauf gerichtet, ihren besonderen Gegenstand in einen weiteren Kreis zu rücken und die einzelne Frage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu entscheiden. Soweit steht es mit der Philosophie nicht anders als mit den übrigen Wissenschaften: aber während die letzteren mit einer für die Spezialforschung genügenden Zuverlässigkeit solche Prinzipien als fest und gegeben behandeln dürfen, ist es für die Philosophie wesentlich, daß ihr eigentliches Untersuchungsobjekt eben die Prinzipien selbst sind, daß sie also ihre Entscheidungen nicht aus einem Allgemeineren ableiten kann, sondern jedesmal im Allgemeinsten selber zu bestimmen hat. Für die Philosophie gibt es streng genommen überhaupt keine Spezialuntersuchung; jedes ihrer Sonderprobleme dehnt seine Linien von selbst in die höchsten und letzten Fragen aus. Wer über philosophische Dinge philosophisch reden

will, muß allemal den Mut haben, im Ganzen Stellung zu nehmen, und er muß auch den schwerer zu bewahrenden Mut haben, seine Zuhörer auf das hohe Meer allgemeinster Überlegungen hinauszuführen, wo dem Auge wie dem Fuß das feste Land zu entschwinden droht.

Durch solche Bedenken könnte der Vertreter der Philosophie sich wohl versucht finden, entweder nur ein historisches Bild aus seiner Wissenschaft zu zeichnen oder seine Zuflucht zu der besonderen Erfahrungswissenschaft zu nehmen, die ihm nach den noch bestehenden akademischen Einrichtungen und Gewöhnungen ebenfalls obzuliegen pflegt, — der Psychologie. Bietet doch auch sie eine Fülle von Gegenständen, die jeden angehen und deren Behandlung um so sicherer Ausbeute verspricht, je mannigfaltiger die methodischen und sachlichen Gesichtspunkte sind, welche die lebhafte Bewegung dieser Disziplin in den letzten Jahrzehnten hat zutage treten lassen. Ich verzichte auf beide Auswege: ich möchte weder der Meinung Vorschub leisten, daß es nicht mehr Philosophie, sondern nur deren Geschichte gebe, — noch der anderen, als könne die Philosophie, wie sie Kant neu begründet hat, jemals wieder in den engen Rahmen derjenigen Spezialwissenschaft zusammenschrumpfen, deren Erkenntniswert er selbst unter den theoretischen Disziplinen am geringsten veranschlagte. Vielmehr erscheint es mir bei einer Gelegenheit wie der heutigen als Pflicht, dafür Zeugnis abzulegen, daß die Philosophie auch in ihrer jetzigen Form, wo sie alle metaphysische Begehrlichkeit abgelegt hat, sich jenen großen Fragen gewachsen fühlt, denen sie, wie den bedeutsamen Inhalt ihrer Geschichte, so auch ihren Wert in der Literatur und ihre Stellung im akademischen Unterricht verdankt. Und so reizt mich das Wagnis der Aufgabe, jene Triebkraft der philosophischen Untersuchung, wodurch jedes Sonderproblem sich in die letzten Rätsel menschlicher Welt- und Lebensansicht ausweitet, Ihnen an einem Beispiel zu ver-

anschaulichen, und daran die Notwendigkeit aufzuzeigen, mit welcher ein jeder Versuch, das scheinbar klar und einfach Bekannte zu vollem Verständnis zu bringen, uns schnell und unentfliehbar an die äußersten, von dunklen Geheimnissen umlagerten Grenzen unseres Erkenntnisvermögens drängt.

Wenn ich zu diesem Zwecke ein Thema aus der Logik, insbesondere aus der Methodologie, der Theorie der Wissenschaft wähle, so geschieht es in der Meinung, daß an einem solchen in besonders deutlicher, greifbarer Weise der innige Zusammenhang hervortreten muß, in welchem die Arbeit der Philosophie mit derjenigen der übrigen Wissenschaften steht. Nicht wissensfremd in eigner erdachter Welt, sondern in reichem Wechselverkehr mit aller lebendigen Wirklichkeitserkenntnis und mit allem Wertgehalte des wirklichen Geisteslebens hat die Philosophie bestanden und besteht sie: wenn ihre Geschichte die der menschlichen Irrtümer gewesen ist, so war der Grund davon der, daß sie guten Glaubens aus den Theorien der besonderen Wissenschaften als fertig und sicher übernahm, was auch in diesen nur höchstens als werdende Wahrheit hätte gelten dürfen. Dieser Lebenszusammenhang zwischen der Philosophie und den übrigen Disziplinen zeigt sich am deutlichsten gerade in der Entwicklung der Logik, welche nie etwas anderes war als die kritische Reflexion auf die vor ihr betätigten Formen des wirklichen Erkennens. Niemals ist eine fruchtbare Methode aus abstrakter Konstruktion oder rein formalen Überlegungen der Logiker erwachsen: diesen fällt nur die Aufgabe zu, das erfolgreich am einzelnen Ausgeübte auf seine allgemeine Form zu bringen und danach seine Bedeutung, seinen Erkenntniswert und die Grenzen seiner Anwendung zu bestimmen. Woher — um gleich das vornehmste Beispiel heranzuziehen — hat die moderne Logik, der griechischen Mutter gegenüber, die gereifte Vorstel-

lung vom Wesen der Induktion? Nicht aus der programmatischen Emphase, mit der sie Bacon empfohlen und scholastisch beschrieben hat, sondern aus der Reflexion auf die tatkräftige Anwendung, welche diese Denkform in der Einzelarbeit der Naturforschung, von Sonderproblem zu Sonderproblem sich verfeinernd und steigernd, seit den Tagen Keplers und Galileis bewährt hat.

Auf denselben Zusammenhängen aber beruhen selbstverständlich auch die der neueren Logik eigentümlichen Versuche, in dem zu so bunter Mannigfaltigkeit ausgewachsenen Reiche des menschlichen Wissens begrifflich bestimmte Linien zur Grenzabsonderung der einzelnen Provinzen zu ziehen. Die wechselnde Vorherrschaft, welche in den wissenschaftlichen Interessen der neueren Zeit Philologie, Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte ausgeübt haben, spiegelt sich in den verschiedenen Entwürfen zum „System der Wissenschaften", wie man früher sagte, zur „Klassifikation der Wissenschaften", wie es heute genannt wird. Viel wurde dabei durch die universalistische Tendenz gefehlt, welche, mit Verkennung der Autonomie der einzelnen Wissensgebiete, alle Gegenstände dem Zwange einer und derselben Methode unterwerfen wollte, so daß für die Gliederung der Wissenschaften nur noch sachliche, das hieß metaphysische Gesichtspunkte übrig blieben. So haben nacheinander die mechanistische, die geometrische, die psychologische, die dialektische, in neuester Zeit die entwicklungsgeschichtliche Methode den Anspruch erhoben, von den engeren Feldern ihrer ursprünglichen fruchtbaren Anwendung ihre Herrschaft möglichst über den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntnis zu erweitern. Je größer der Widerstreit dieser verschiedenen Bestrebungen erscheint, um so mehr erwächst für die Besonnenheit der logischen Theorie die weitausschauende Aufgabe, eine gerechte Abwägung jener An-

sprüche und eine ausgleichende Scheidung ihrer Geltungsbereiche durch die allgemeinen Bestimmungen der Erkenntnislehre zu gewinnen. Die Aussichten dafür stehen nicht ungünstig. Durch Kant ist die methodische Auseinandersetzung der Philosophie mit der Mathematik und im Prinzip auch mit der Psychologie vollzogen worden. Seitdem hat das 19. Jahrhundert bei einer gewissen Erlahmung des anfangs überreizten philosophischen Triebes eine um so buntere Mannigfaltigkeit von Bestrebungen und Bewegungen in den besonderen Wissenschaften erlebt: in der Bewältigung zahlreicher neuer und neuartiger Probleme ist der methodische Apparat nach allen Seiten hin verändert und in nie vorher dagewesenem Maße zugleich verbreitert und verfeinert worden. Dabei haben sich die verschiedenen Verfahrungsweisen vielfach ineinander verästelt, und wenn dann doch jede einzelne für sich eine herrschende Stellung in der allgemeinen Welt- und Lebensansicht unserer Tage verlangt, so erwachsen gerade daraus der theoretischen Philosophie neue Fragen: und solche sind es, für welche ich, ohne sie irgendwie erschöpfen zu wollen, Ihr Interesse in Anspruch zu nehmen wünsche.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Einteilungen, wie ich sie hier im Auge habe, sich nicht mit der Gliederung decken können, welche die Wissenschaften in der Abgrenzung der Fakultäten finden. Diese ist aus den praktischen Aufgaben der Universitäten und deren geschichtlicher Entwicklung hervorgegangen. Dabei hat der praktische Zweck häufig vereinigt, was in rein theoretischer Hinsicht zu trennen, und auseinandergerissen, was sonst eng zu verbinden wäre: und dasselbe Motiv hat die eigentlich szientifischen mit praktischen und technischen Disziplinen mehrfach verschmolzen. Doch meine man nicht, daß dies alles zum Schaden der wissenschaftlichen Tätigkeit gewesen wäre: vielmehr haben die praktischen Beziehungen

auch hier den Erfolg gehabt, eine reichere und lebendigere Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Arbeitsgebieten hervorzurufen, als es vielleicht bei den abstrakteren Zusammenfassungen des Gleichartigen, wie sie in den Akademien vorliegen, der Fall gewesen wäre. Gleichwohl zeigen die Verschiebungen, welche die Fakultätsordnungen der deutschen Universitäten, insbesondere hinsichtlich der ehemaligen facultas artium in den letzten Jahrzehnten erfahren haben, eine gewisse Neigung, den methodischen Motiven der Gliederung größere Bedeutung einzuräumen.

Geht man diesen Motiven mit nur theoretischem Interesse nach, so darf zunächst als giltig vorausgesetzt werden, daß wir die Philosophie und doch wohl noch immer auch die Mathematik den Erfahrungswissenschaften gegenüberstellen. Die beiden ersteren mögen unter dem alten Namen der „rationalen" Wissenschaften zusammengefaßt werden, wenn auch in sehr verschiedener und hier nicht näher zu erörternder Bedeutung des Wortes. Es genügt für jetzt, ihre Gemeinsamkeit in der negativen Form auszusprechen, daß sie selbst nicht unmittelbar auf die Erkenntnis von etwas in der Erfahrung Gegebenen gerichtet sind, wenn auch die von ihnen gewonnenen Einsichten in anderen Wissenschaften für diesen Zweck verwendet werden können und sollen. Diesem gegenständlichen Momente entspricht auf der formalen Seite die logische Gemeinschaft, daß beide — Philosophie wie Mathematik — ihre Behauptungen niemals auf einzelne Wahrnehmungen oder auf Massen von Wahrnehmungen stützen, so sehr auch der tatsächliche, psychogenetische Anlaß für ihre Untersuchungen und Entdeckungen in empirischen Motiven liegen mag. Unter Erfahrungswissenschaften dagegen verstehen wir diejenigen, deren Aufgabe es ist, eine irgendwie gegebene und der Wahrnehmung zugängliche Wirklichkeit zu erkennen: ihr formales Merkmal be-

steht somit darin, daß sie zur Begründung ihrer Resultate neben den allgemeinen axiomatischen Voraussetzungen und der für alles Erkennen gleichmäßig erforderlichen Richtigkeit des normalen Denkens durchweg einer Feststellung von Tatsachen durch Wahrnehmung bedürfen.

Für die Einteilung dieser auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichteten Disziplinen ist gegenwärtig die Scheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geläufig: ich halte sie in dieser Form nicht für glücklich. Natur und Geist — das ist ein sachlicher Gegensatz, der in den Ausgängen des antiken und den Anfängen des mittelalterlichen Denkens zu beherrschender Stellung gelangt und in der neueren Metaphysik von Descartes und Spinoza bis zu Schelling und Hegel mit voller Schroffheit aufrecht erhalten worden ist. Sofern ich die Stimmung der neuesten Philosophie und die Nachwirkungen der erkenntnistheoretischen Kritik richtig beurteile, so würde diese in der allgemeinen Vorstellungs- und Ausdrucksweise haften gebliebene Scheidung jetzt nicht mehr als so sicher und selbstverständlich anerkannt werden, daß sie unbesehen zur Grundlage einer Klassifikation gemacht werden dürfte. Dazu kommt, daß dieser Gegensatz der Objekte sich nicht mit einem solchen der Erkenntnisweisen deckt. Denn, wenn Locke den kartesianischen Dualismus auf die subjektive Formel brachte, äußere und innere Wahrnehmung — sensation und reflection — als die beiden gesonderten Organe für die Erkenntnis einerseits der körperlichen Außenwelt, der Natur, andererseits der inneren Geisteswelt einander gegenüberzustellen, so hat wiederum die Erkenntniskritik der neuesten Zeit diese Auffassung mehr als je ins Schwanken gebracht und die Berechtigung zur Annahme einer „inneren Wahrnehmung" als besonderer Erkenntnisart wenigstens stark in Zweifel gezogen. Auch würde weiterhin keineswegs zugegeben werden, daß die Tatsachen der sogenannten

Geisteswissenschaften lediglich durch innere Wahrnehmung begründet wären. Vor allem aber zeigt sich die Inkongruenz des sachlichen und des formalen Einteilungsprinzips darin, daß zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft eine empirische Disziplin von solcher Bedeutsamkeit wie die Psychologie nicht unterzubringen ist: ihrem Gegenstand nach ist sie nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinne als die Grundlage aller übrigen zu charakterisieren; ihr ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften. Daher sie denn es sich hat gefallen lassen müssen, gelegentlich als die „Naturwissenschaft des inneren Sinnes" oder gar als „geistige Naturwissenschaft" bezeichnet zu werden.

Eine Einteilung, welche solche Schwierigkeiten aufweist, hat keinen systematischen Bestand: indessen bedarf sie vielleicht, um ihn zu gewinnen, nur geringer Veränderungen der Begriffsbestimmung. Worin besteht denn die methodische Verwandtschaft der Psychologie mit den Naturwissenschaften? Offenbar darin, daß jene wie diese ihre Tatsachen feststellt, sammelt und verarbeitet nur unter dem Gesichtspunkte und zu dem Zwecke, daraus die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu verstehen, welcher diese Tatsachen unterworfen sind. Dabei bringt es freilich die Verschiedenheit der Gegenstände mit sich, daß die besonderen Methoden zur Feststellung der Tatsachen, die Art und Weise ihrer induktiven Verwertung und die Formel, auf welche die gefundenen Gesetze sich bringen lassen, sehr verschieden sind; und doch ist in dieser Hinsicht der Abstand der Psychologie z. B. von der Chemie kaum größer, als etwa der der Mechanik von der Biologie: aber — worauf es hier ankommt — alle diese sachlichen Differenzen treten weit zurück hinter der logischen Gleichheit, welche alle diese Disziplinen hinsichtlich des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele besitzen: es sind immer Gesetze des

Geschehens, welche sie suchen, mag dies Geschehen nun eine Bewegung von Körpern, eine Umwandlung von Stoffen, eine Entfaltung des organischen Lebens oder ein Prozeß des Vorstellens, Fühlens und Wollens sein.

Demgegenüber ist die Mehrzahl derjenigen empirischen Disziplinen, die man wohl sonst als Geisteswissenschaften bezeichnet, entschieden darauf gerichtet, ein einzelnes, mehr oder minder ausgedehntes Geschehen von einmaliger, in der Zeit begrenzter Wirklichkeit zu voller und erschöpfender Darstellung zu bringen. Auch auf dieser Seite sind die Gegenstände und die besonderen Kunstgriffe, wodurch man sich ihrer Auffassung versichert, von äußerster Mannigfaltigkeit. Da handelt es sich etwa um ein einzelnes Ereignis oder um eine zusammenhängende Reihe von Taten oder Geschicken, um das Wesen und Leben eines einzelnen Mannes oder eines ganzen Volkes, um die Eigenart und die Entwicklung einer Sprache, einer Religion, einer Rechtsordnung, eines Erzeugnisses der Literatur, der Kunst oder der Wissenschaft: und jeder dieser Gegenstände verlangt eine seiner Besonderheit entsprechende Behandlung. Immer aber ist der Erkenntniszweck der, daß ein Gebilde des Menschenlebens, welches in einmaliger Wirklichkeit sich dargestellt hat, in dieser seiner Tatsächlichkeit reproduziert und verstanden werde. Es ist klar, daß hiermit der ganze Umfang der historischen Disziplinen gemeint ist.

Hier haben wir nun eine rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften vor uns. Das Einteilungsprinzip ist der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen: in der Sprache der formalen Logik ausgedrückt, ist das Ziel der einen das generelle, apodiktische Urteil, das der anderen der singulare, assertorische Satz. Und so knüpft sich dieser Unterschied an jenes

wichtigste und entscheidende Verhältnis im menschlichen Verstande, das von Sokrates als die Grundbeziehung alles wissenschaftlichen Denkens erkannt wurde: das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Die antike Metaphysik spaltete sich von hier aus, indem Platon das Wirkliche in den unveränderlichen Gattungsbegriffen, Aristoteles dasselbe in den zweckvoll sich entwickelnden Einzelwesen suchte. Die moderne Naturwissenschaft hat uns gelehrt, das Seiende zu definieren durch die dauernden Notwendigkeiten des an ihm stattfindenden Geschehens: sie hat das Naturgesetz an die Stelle der platonischen Idee gesetzt.

So dürfen wir sagen: Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese, was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist — wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf — in dem einen Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch. Wollen wir uns an die gewohnten Ausdrücke halten, so dürfen wir ferner in diesem Sinne von dem Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Disziplinen reden, vorausgesetzt, daß wir in Erinnerung behalten, in diesem methodischen Sinne die Psychologie durchaus zu den Naturwissenschaften zu zählen.

Überhaupt bleibt dabei zu bedenken, daß dieser methodische Gegensatz nur die Behandlung, nicht den Inhalt des Wissens selbst klassifiziert. Es bleibt möglich und zeigt sich in der Tat, daß dieselben Gegenstände zum Objekt einer nomothetischen und daneben auch einer idiographischen Untersuchung gemacht werden können. Das hängt

damit zusammen, daß der Gegensatz des Immergleichen und des Einmaligen in gewissem Betracht relativ ist. Was innerhalb sehr großer Zeiträume keine unmittelbar merkliche Veränderung erleidet und deshalb auf seine unveränderlichen Formen hin nomothetisch behandelt werden darf, kann sich darum doch vor einem weiteren Ausblick als etwas nur für einen immerhin begrenzten Zeitraum Giltiges, d. h. als etwas Einmaliges erweisen. So ist eine Sprache in allen ihren einzelnen Anwendungen durch ihre Formgesetze beherrscht, die bei allem Wechsel des Ausdrucks dieselben bleiben: aber andererseits ist diese selbe ganze besondere Sprache mitsamt ihrer ganzen besonderen Formgesetzmäßigkeit doch nur eine einmalige, vorübergehende Erscheinung im menschlichen Sprachleben überhaupt. Ähnliches gilt für die Physiologie des Leibes, für die Geologie, in gewissem Sinne sogar für die Astronomie: und damit wird das historische Prinzip auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergetrieben.

Das klassische Beispiel dafür bildet die Wissenschaft der organischen Natur. Als Systematik ist sie nomothetischen Charakters, insofern als sie die innerhalb der paar Jahrtausende bisheriger menschlicher Beobachtung sich stets gleichbleibenden Typen der Lebewesen als deren gesetzmäßige Form betrachten darf. Als Entwicklungsgeschichte, wo sie die ganze Reihenfolge der irdischen Organismen als einen im Laufe der Zeit sich allmählich gestaltenden Prozeß der Abstammung oder Umwandlung darstellt, für dessen Wiederholung auf irgendeinem andern Weltkörper nicht nur keine Gewähr, sondern nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, — da ist sie eine idiographische, historische Disziplin. Schon Kant nannte, als er den Begriff der modernen Deszendenztheorie im voraus entwarf, denjenigen, welcher sich dieses „Abenteuers der Vernunft" erkühnen würde, den zukünftigen „Archäologen der Natur".

Fragen wir, wie sich zu diesem entscheidenden Gegensatze unter den Spezialwissenschaften bisher die logische Theorie verhalten hat, so stoßen wir genau auf den Punkt, an welchem diese am meisten reformbedürftig bis auf den heutigen Tag ist. Ihre ganze Entwicklung zeigt die entschiedenste Bevorzugung der nomothetischen Denkformen. Das ist freilich überaus erklärlich. Da alles wissenschaftliche Forschen und Beweisen in der Form des Begriffs vonstatten geht, so bleibt für die Logik immer die Untersuchung über Wesen, Begründung und Anwendung des Allgemeinen das nächste und bedeutendste Interesse. Dazu kommt die Wirkung des historischen Verlaufs. Die griechische Philosophie ist aus naturwissenschaftlichen Anfängen, aus der Frage nach der φύσις, d. h. nach dem bleibenden Sein im Wechsel der Erscheinungen hervorgewachsen, und in einem parallelen Verlauf, der auch der kausalen Vermittlung durch historische Tradition in der Renaissance nicht entbehrte, ist die moderne Philosophie zu ihrer Selbständigkeit ebenfalls an der Hand der Naturwissenschaft emporgediehen. So konnte es nicht anders sein, als daß die logische Reflexion sich in erster Linie den nomothetischen Denkformen zuwandte und dauernd ihre allgemeinen Theorien von diesen abhängig machte. Dies gilt noch immer. Unsere ganze traditionelle Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist noch immer auf das aristotelische Prinzip zugeschnitten, nach welchem der generelle Satz im Mittelpunkte der logischen Untersuchung steht. Man braucht nur irgend ein Lehrbuch der Logik aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß nicht nur die große Mehrzahl der Beispiele aus den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gewählt wird, sondern daß auch solche Logiker, welche vollen Sinn für die Eigenart historischer Forschung zeigen, doch die letzten Richtpunkte ihrer Theorien auf der Seite des nomothetischen Denkens suchen. Es wäre zu wünschen, aber es sind

noch sehr wenige Ansätze dazu vorhanden, daß die logische Reflexion der großen geschichtlichen Wirklichkeit, welche im historischen Denken selbst vorliegt, ebenso gerecht werde, wie sie die Formen der Naturforschung bis in das Einzelne hinein zu begreifen verstanden hat.

Einstweilen lassen Sie uns das Verhältnis zwischen nomothetischem und idiographischem Wissen etwas näher betrachten. Gemeinsam ist, wie gesagt, der Naturforschung und der Historik der Charakter der Erfahrungswissenschaft, d. h. beide haben zum Ausgangspunkte — logisch gesprochen, zu Prämissen ihrer Beweise — Erfahrungen, Tatsachen der Wahrnehmung; und auch darin stimmen sie überein, daß die eine so wenig wie die andere sich mit dem begnügen kann, was der naive Mensch so gewöhnlich zu erfahren meint. Beide bedürfen zu ihrer Grundlage einer wissenschaftlich gereinigten, kritisch geschulten und in begrifflicher Arbeit geprüften Erfahrung. In demselben Maße wie man seine Sinne sorgfältig erziehen muß, um die feinen Unterschiede in der Gestaltung nächstverwandter Lebewesen festzustellen, um mit Erfolg durch ein Mikroskop zu sehen, um mit Sicherheit die Gleichzeitigkeit eines Pendelschlages und der Einstellung einer Nadel aufzufassen, — ebenso will es mühsam gelernt sein, die Eigenart einer Handschrift zu bestimmen, den Stil eines Schriftstellers zu beobachten oder den geistigen Horizont und den Interessenkreis einer historischen Quelle zu erfassen. Das eine kann man von Natur meist so unvollkommen wie das andere: und wenn nun die Tradition der wissenschaftlichen Arbeit nach beiden Richtungen eine Fülle feiner und feinster Kunstgriffe hervorgebracht hat, welche der Jünger der Wissenschaft sich praktisch aneignet, so beruht jede solche Spezialmethode einerseits auf sachlichen Einsichten, die schon gewonnen oder wenigstens hypothetisch angenommen sind, andererseits aber auf logischen Zusammenhängen oft sehr verwickelter Art. Hier ist nun

wiederum zu bemerken, daß sich bisher das Interesse der Logik weit mehr der nomothetischen als der idiographischen Richtung zugewendet hat. Über die methodische Bedeutung von Präzisions-Instrumenten, über die Theorie des Experiments, über die Wahrscheinlichkeitsbestimmung aus mehrfachen Beobachtungen desselben Objekts und ähnliche Fragen liegen eingehende logische Untersuchungen vor: aber die parallelen Probleme der historischen Methodologie haben von seiten der Philosophie nicht entfernt gleiche Beachtung gefunden. Es hängt dies damit zusammen, daß, wie es in der Natur der Sache liegt und wie die Geschichte bestätigt, sich philosophische und naturwissenschaftliche Begabung und Leistung sehr viel häufiger zusammenfinden, als philosophische und historische. Und doch würde es vom äußersten Interesse für die allgemeine Erkenntnislehre sein, die logischen Formen herauszuschälen, nach denen sich in der historischen Forschung die gegenseitige Kritik der Wahrnehmungen vollzieht, die „Interpolationsmaximen" der Hypothesen zu formulieren und so auch hier zu bestimmen, welchen Anteil an dem sich in allen seinen Momenten gegenseitig stützenden Gebäude der Welterkenntnis einerseits die Tatsachen und andererseits die allgemeinen Voraussetzungen haben, nach denen wir sie deuten.

Doch hier kommen schließlich alle Erfahrungswissenschaften an dem letzten Prinzip überein, welches in der widerspruchslosen Übereinstimmung aller auf denselben Gegenstand bezüglichen Vorstellungselemente besteht: der Unterschied zwischen Naturforschung und Geschichte beginnt erst da, wo es sich um die erkenntnismäßige Verwertung der Tatsachen handelt. Hier also sehen wir: die eine sucht Gesetze, die andere Gestalten. In der einen treibt das Denken von der Feststellung des Besonderen zur Auffassung allgemeiner Beziehungen, in der andern wird es bei der liebevollen Ausprägung des Besonderen

festgehalten. Für den Naturforscher hat das einzelne gegebene Objekt seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Wert; es dient ihm nur soweit, als er sich für berechtigt halten darf, es als Typus, als Spezialfall eines Gattungsbegriffs zu betrachten und diesen daraus zu entwickeln; er reflektiert darin nur auf diejenigen Merkmale, welche zur Einsicht in eine gesetzmäßige Allgemeinheit geeignet sind. Für den Historiker besteht die Aufgabe, irgend ein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwärtigkeit neu zu beleben. Er hat an demjenigen, was wirklich war, eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen, wie der Künstler an demjenigen, was in seiner Phantasie ist. Darin wurzelt die Verwandtschaft des historischen Schaffens mit dem ästhetischen, und die der historischen Disziplinen mit den belles lettres.

Hieraus folgt, daß in dem naturwissenschaftlichen Denken die Neigung zur Abstraktion vorwiegt, in dem historischen dagegen diejenige zur Anschaulichkeit. Diese Behauptung wird nur demjenigen unerwartet kommen, der sich gewöhnt hat, den Begriff der Anschauung in materialistischer Weise auf das psychische Aufnehmen des sinnlich Gegenwärtigen zu beschränken, und der vergessen hat, daß es Anschaulichkeit, d. h. individuelle Lebendigkeit der ideellen Gegenwart für das Auge des Geistes ganz ebenso gibt, wie für das des Leibes. Freilich ist jene materielle Auffassung heutzutage weit verbreitet, und sie ist nicht ohne ernste Bedenken. Je mehr man sich gewöhnt, überall wo Vorstellungen erregt werden sollen, möglichst Vieles zum Betasten und Besehen vorzuzeigen, um so mehr setzt man durch das Übermaß des rezeptiven Anschauens die spontane Anschauungsfähigkeit der Gefahr aus, ungeübt zu verkümmern, und dann wundert man sich hinterher, wenn die sinnliche Phantasie träge und leistungsunfähig ist, sobald sie nicht leiblich tasten und

sehen kann. Das gilt für die Pädagogik ebenso wie für die Kunst, insbesondere für die dramatische, in der man sich gegenwärtig alle Mühe gibt, die Augen so zu beschäftigen, daß für die innere Anschauung der dichterischen Gestalten nichts mehr übrig bleibt.

Daß aber die Stärke der Naturforschung nach der Seite der Abstraktion, diejenige der Geschichte nach der der Anschaulichkeit liegt, wird noch mehr einleuchten, wenn man ihre Forschungsergebnisse vergleicht. So fein gesponnen auch die begriffliche Arbeit sein mag, deren die historische Kritik beim Verarbeiten der Überlieferung bedarf, ihr letztes Ziel ist doch stets, aus der Masse des Stoffes die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten: und was sie liefert, das sind Bilder von Menschen und Menschenleben mit dem ganzen Reichtum ihrer eigenartigen Ausgestaltungen, aufbewahrt in ihrer vollen individuellen Lebendigkeit. So reden zu uns durch den Mund der Geschichte, aus der Vergessenheit zu neuem Leben erstanden, vergangene Sprachen und vergangene Völker, ihr Glauben und Gestalten, ihr Ringen nach Macht und Freiheit, ihr Dichten und Denken. Wie anders ist die Welt, welche die Naturforschung vor uns aufbaut! So anschaulich ihre Ausgangspunkte sein mögen, — ihre Erkenntnisziele sind die Theorien, in letzter Instanz mathematische Formulierungen von Gesetzen der Bewegung: sie läßt — echt platonisch — das einzelne Sinnending, das entsteht und vergeht, in wesenlosem Scheine hinter sich und strebt zur Erkenntnis der gesetzlichen Notwendigkeiten auf, die in zeitloser Unwandelbarkeit über alles Geschehen herrschen. Aus der farbigen Welt der Sinne präpariert sie ein System von Konstruktionsbegriffen heraus, in denen sie das wahre, hinter den Erscheinungen liegende Wesen der Dinge erfassen will, eine Welt von Atomen, farblos und klanglos, ohne allen Erdgeruch der Sinnesqualitäten, — der

Triumph des Denkens über die Wahrnehmung. Gleichgiltig gegen das Vergängliche, wirft sie ihre Anker in das ewig sich selbst gleich Bleibende; nicht das Veränderliche als solches sucht sie, sondern die unveränderliche Form der Veränderung.

Geht aber so tief der Gegensatz zwischen beiden Arten der Erfahrungswissenschaft, so begreift es sich, weshalb zwischen ihnen der Kampf um den bestimmenden Einfluß auf die allgemeine Welt- und Lebensansicht des Menschen entbrennen muß und entbrannt ist. Es fragt sich: was ist für den Gesamtzweck unserer Erkenntnis wertvoller, das Wissen um die Gesetze oder das um die Ereignisse? das Verständnis des allgemeinen zeitlosen Wesens oder der einzelnen zeitlichen Erscheinungen? Und es ist von vornherein klar, daß diese Frage nur aus einer Besinnung auf die letzten Ziele der wissenschaftlichen Arbeit entschieden werden kann.

Nur flüchtig streife ich hier die äußerliche Beurteilung nach der Utilität. Vor ihr sind beide Denkrichtungen gleichmäßig zu rechtfertigen. Das Wissen allgemeiner Gesetze hat überall den praktischen Wert, die Voraussicht künftiger Zustände und ein zweckmäßiges Eingreifen des Menschen in den Lauf der Dinge zu ermöglichen. Das gilt für die Bewegungen der Innenwelt ebenso wie für diejenigen der materiellen Außenwelt; in der letzteren namentlich gestattet die durch das nomothetische Denken erworbene Kenntnis die Herstellung derjenigen Werkzeuge, durch welche die Herrschaft des Menschen über die Natur in stetig zunehmendem Maße erweitert wird. Nicht minder aber ist alle zweckvolle Tätigkeit im gemeinsamen Menschenleben auf die Erfahrungen des historischen Wissens angewiesen. Der Mensch ist, um ein antikes Wort zu variieren, das Tier, welches Geschichte hat. Sein Kulturleben ist ein von Generation zu Generation sich verdichtender historischer Zusammenhang: wer in diesen

zu lebendiger Mitwirkung eintreten will, muß das Verständnis seiner Entwicklung haben. Wo dieser Faden einmal abreißt, da muß er — das hat die Geschichte selbst bewiesen — nachher mühsam wieder aufgesucht und angesponnen werden. Sollte dereinst durch irgendein elementares Ereignis, sei es in der Außengestaltung unseres Planeten, sei es in der Innengestaltung der Menschenwelt, die heutige Kultur verschüttet werden — wir können sicher sein, daß die späteren Geschlechter nach ihren Spuren ebenso eifrig graben werden, wie wir nach denen des Altertums. Schon aus diesen Gründen muß die Menschheit ihren großen historischen Schulsack tragen, und wenn er im Laufe der Zeit immer schwerer und schwerer zu werden droht, so wird es der Zukunft an Mitteln nicht fehlen, ihn vorsichtig und ohne Schaden zu erleichtern.

Aber nicht solcher Nutzen ist es, wonach wir fragen: hier handelt es sich um den inneren Wissenswert. Freilich auch nicht um die persönliche Befriedigung, welche der Forscher an seinem Erkennen lediglich um dessen selbst willen hat. Denn dieser subjektive Genuß des Herauskriegens, des Entdeckens und Feststellens ist schließlich bei allem Wissen in gleicher Weise vorhanden. Sein Maß wird viel weniger durch die Bedeutung des Gegenstandes, als durch die Schwierigkeit der Untersuchung bestimmt.

Zweifellos jedoch gibt es daneben objektive und doch rein theoretische Unterschiede im Erkenntniswert der Gegenstände: ihr Maß aber ist kein anderes als der Grad, in welchem sie zur Gesamterkenntnis beitragen. Das Einzelne bleibt ein Objekt müßiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeineren Gefüge zu werden vermag. So ist im wissenschaftlichen Sinne schon „Tatsache" ein teleologischer Begriff. Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie — kurz gesagt — etwas lernen kann. Das gilt vor allem für die Geschichte. Es geschieht gar

vieles, was keine historische Tatsache ist. Daß Goethe im Jahre 1780 sich eine Hausglocke und einen Stubenschlüssel, sowie am 22. Februar ein Billetkästchen hat anfertigen lassen, ist durch eine völlig echt überlieferte Schlosserrechnung urkundlich erwiesen: es ist demnach enorm wahr und gewiß also geschehen, und doch ist es keine historische Tatsache, weder eine literaturgeschichtliche noch eine biographische. Indessen ist andererseits zu bedenken, daß es innerhalb gewisser Grenzen unmöglich ist, von vornherein zu entscheiden, ob dem Einzelnen, was sich der Beobachtung oder der Überlieferung darbietet, dieser Wert einer „Tatsache" zukommt oder nicht; daher es die Wissenschaft machen muß, wie Goethe im späten Alter: einhamstern, aufspeichern, wessen sie habhaft werden kann, froh des Gedankens, nichts zu verabsäumen von dem, was sie einmal verwenden könnte, und des Vertrauens, daß die Arbeit der kommenden Geschlechter, soweit sie nicht durch die äußern Zufälle der Überlieferung beeinträchtigt wird, wie ein großes Sieb das Brauchbare bewahren und das Nutzlose versinken lassen wird.

Aber dieser wesentliche Zweck alles Einzelwissens, sich einem großen Ganzen einzufügen, ist nun keineswegs auf die induktive Unterordnung des Besonderen unter den Gattungsbegriff oder unter das allgemeine Urteil beschränkt: er erfüllt sich ebenso da, wo das einzelne Merkmal sich als bedeutsamer Bestandteil einer lebendigen Gesamtanschauung einordnet. Jenes Haften am Gattungsmäßigen ist eine Einseitigkeit des griechischen Denkens, fortgepflanzt von den Eleaten zu Platon, der, wie das wahre Sein so auch die wahre Erkenntnis nur im Allgemeinen fand, und von ihm bis zu unseren Tagen, wo sich Schopenhauer zum Sprecher dieses Vorurteils gemacht hat, wenn er der Geschichte den Wert echter Wissenschaft absprach, weil sie stets nur das Be-

sondere und nie das Allgemeine erfasse. Wohl ist es richtig, daß der menschliche Verstand vieles auf einmal nur dadurch vorzustellen vermag, daß er den gemeinsamen Inhalt des zerstreuten Einzelnen auffaßt: aber je mehr er dabei zum Begriff und Gesetz strebt, um so mehr muß er das Einzelne als solches hinter sich lassen, vergessen und preisgeben. Wir sehen das da, wo man in spezifisch moderner Weise versucht, „aus der Geschichte eine Naturwissenschaft zu machen", wie es die sogenannte Geschichtsphilosophie des Positivismus vorgeschlagen hat. Was bleibt bei einer solchen Induktion von Gesetzen des Volkslebens schließlich übrig? Es sind ein paar triviale Allgemeinheiten, die sich nur mit der sorgfältigen Zergliederung ihrer zahlreichen Ausnahmen entschuldigen lassen.

Dem gegenüber muß daran festgehalten werden, daß sich alles Interesse und Beurteilen, alle Wertbestimmung des Menschen auf das Einzelne und das Einmalige bezieht. Bedenken wir nur, wie schnell sich unser Gefühl abstumpft, sobald sich sein Gegenstand vervielfältigt oder als ein Fall unter tausend gleichartigen erweist. „Sie ist die erste nicht" — heißt es an einer der grausamsten Stellen des Faust. In der Einmaligkeit, der Unvergleichlichkeit des Gegenstandes wurzeln alle unsere Wertgefühle. Hierauf beruht Spinozas Lehre von der Überwindung der Gemütsbewegungen durch die Erkenntnis: denn für ihn ist Erkenntnis Untertauchen des Besonderen ins Allgemeine, des Einmaligen ins Ewige.

Wie aber alle lebendige Wertbeurteilung des Menschen an der Einzigkeit des Objekts hängt, das erweist sich vor allem in unserer Beziehung zu den Persönlichkeiten. Ist es nicht ein unerträglicher Gedanke, daß ein geliebtes, ein verehrtes Wesen auch nur noch einmal ganz ebenso existiere? ist es nicht schreckhaft, unausdenkbar, daß von uns selbst mit dieser unserer individuellen Eigenart noch ein zweites Exemplar in der Wirklichkeit vorhanden sein

sollte? Daher das Grauenhafte, das Gespenstige in der Vorstellung des Doppelgängers — auch bei noch so großer zeitlicher Entfernung. Es ist mir immer peinlich gewesen, daß ein so geschmackvolles und feinfühliges Volk wie das griechische die durch seine ganze Philosophie hindurchgehende Lehre sich hat gefallen lassen, wonach in der periodischen Wiederkehr aller Dinge auch die Persönlichkeit mit allem ihren Tun und Leiden wiederkehren soll. Wie schlimm entwertet ist das Leben, wenn es genau so schon wer weiß wie oft dagewesen sein und wer weiß wie oft sich noch wiederholen soll — wie entsetzlich der Gedanke, daß ich als derselbe schon einmal dasselbe gelebt und gelitten, gestrebt und gestritten, geliebt und gehaßt, gedacht und gewollt haben soll und daß, wenn das große Weltjahr abgelaufen ist und die Zeit wiederkommt, ich dieselbe Rolle auf demselben Theater noch wieder und wieder soll abspielen müssen! Und was so vom individuellen Menschenleben gilt, das gilt erst recht von der Gesamtheit des geschichtlichen Prozesses: er hat nur Wert, wenn er einmalig ist. Dies ist das Prinzip, welches die christliche Philosophie in der Patristik siegreich gegen den Hellenismus behauptet hat. Im Mittelpunkt ihrer Weltansicht standen von vornherein der Fall und die Erlösung des Menschengeschlechts als einmalige Tatsachen. Das war die erste große und starke Empfindung für das unveräußerliche metaphysische Recht der Historik, das Vergangene in dieser seiner einmaligen unwiederholbaren Wirklichkeit für die Erinnerung der Menschheit festzuhalten.

Andererseits bedürfen nun aber die idiographischen Wissenschaften auf Schritt und Tritt der allgemeinen Sätze, welche sie in völlig korrekter Begründung nur den nomothetischen Disziplinen entlehnen können. Jede Kausalerklärung irgendeines geschichtlichen Vorganges setzt allgemeine Vorstellungen vom Verlauf der Dinge überhaupt voraus; und wenn man historische Beweise auf ihre rein

logische Form bringen will, so erhalten sie stets als oberste Prämissen Naturgesetze des Geschehens, insbesondere des seelischen Geschehens. Wer keine Ahnung davon hätte, wie Menschen überhaupt denken, fühlen und wollen, der würde nicht erst bei der Zusammenfassung der einzelnen Ereignisse zur Erkenntnis von Begebenheiten — er würde schon bei der kritischen Feststellung der Tatsachen scheitern. Freilich ist es dabei sehr merkwürdig, wie nachsichtig im Grunde genommen die Ansprüche der Geschichtswissenschaft an die Psychologie sind. Der notorisch äußerst unvollkommene Grad, bis zu welchem bisher die Gesetze des Seelenlebens haben formuliert werden können, hat den Historikern niemals im Wege gestanden: sie haben durch natürliche Menschenkenntnis, durch Takt und geniale Intuition gerade genug gewußt, um ihre Helden und deren Handlungen zu verstehen. Das gibt sehr zu denken und läßt es recht zweifelhaft erscheinen, ob die von den Neuesten geplante mathematisch-naturgesetzliche Fassung der elementaren psychischen Vorgänge einen nennenswerten Ertrag für unser Verständnis des wirklichen Menschenlebens liefern wird.

Trotz solcher Unzulänglichkeiten der Ausführung im Einzelnen ist hieraus klar, daß in der Gesamterkenntnis, zu welcher sich alle wissenschaftliche Arbeit zuletzt vereinigen soll, diese beiden Momente in ihrer methodischen Sonderstellung nebeneinander bleiben: den festen Rahmen unseres Weltbildes gibt jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt; und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschentum wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnerung.

Diese beiden Momente des menschlichen Wissens lassen sich nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückführen. Wohl legt die Kausalerklärung des einzelnen Geschehens mit

dessen Reduktion auf allgemeine Gesetze den Gedanken nahe, daß es in letzter Instanz möglich sein müsse, aus der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit der Dinge auch die historische Sondergestaltung des wirklichen Geschehens zu begreifen. So meinte Leibniz, daß schließlich alle vérités de fait ihre zureichenden Gründe in den vérités éternelles haben. Aber er vermochte dies nur für das göttliche Denken zu postulieren, nicht für das menschliche auszuführen.

Man kann sich dies an einem einfachen logischen Schema klar machen. In der Kausalbetrachtung nimmt jegliches Sondergeschehen die Form eines Syllogismus an, dessen Obersatz ein Naturgesetz, bzw. eine Anzahl von gesetzlichen Notwendigkeiten, dessen Untersatz eine zeitlich gegebene Bedingung oder ein Ganzes solcher Bedingungen und dessen Schlußsatz dann das wirkliche einzelne Ereignis ist. Wie aber logisch der Schlußsatz eben zwei Prämissen voraussetzt, so das Geschehen zwei Arten von Ursachen: einerseits die zeitlose Notwendigkeit, in der sich das dauernde Wesen der Dinge ausdrückt, andrerseits die besondere Bedingung, die in einem bestimmten Zeitmomente eintritt. Die Ursache einer Explosion ist in der einen — nomothetischen — Bedeutung die Natur der explosiblen Stoffe, die wir als chemisch-physikalische Gesetze aussprechen, in der anderen — idiographischen — Bedeutung eine einzelne Bewegung, ein Funke, eine Erschütterung oder ähnliches. Erst beides zusammen verursacht und erklärt das Ereignis, aber keines von beiden ist eine Folge des anderen; ihre Verbindung ist in ihnen selbst nicht begründet. So wenig, wie der bei der syllogistischen Subsumtion angefügte Untersatz eine Folge des Obersatzes selbst ist, so wenig ist beim Geschehen die zu dem allgemeinen Wesen der Sache hinzutretende Bedingung aus diesem gesetzlichen Wesen selbst abzuleiten. Vielmehr ist diese Bedingung als ein selbst zeitliches Ereignis wiederum

auf eine andere zeitliche Bedingung zurückzuführen, aus der sie nach gesetzlicher Notwendigkeit gefolgt ist: und so fort bis in infinitum. Ein Anfangsglied dieser endlosen Reihe ist begrifflich nicht zu denken; und auch wenn man versucht, es vorzustellen, so ist ein solcher Anfangszustand doch immer ein Neues, was zu dem allgemeinen Wesen der Dinge hinzutritt, ohne daraus zu folgen. Spinoza hat dies durch die Unterscheidung der beiden Kausalitäten, der unendlichen und der endlichen, ausgedrückt und damit in genialer Einfachheit viele Bedenken unnötig gemacht, mit denen sich neuere Logiker über das „Problem der Vielheit der Ursachen" beunruhigt haben. In der Sprache der heutigen Wissenschaft ließe sich sagen: aus den allgemeinen Naturgesetzen folgt der gegenwärtige Weltzustand nur unter der Voraussetzung des unmittelbar vorhergehenden, dieser wieder aus dem früheren, und so fort; niemals aber folgt ein solcher bestimmter einzelner Lagerungszustand der Atome aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen selbst. Aus keiner „Weltformel" kann die Besonderheit eines einzelnen Zeitpunktes unmittelbar entwickelt werden: es gehörte dazu immer noch die Unterordnung des vorhergehenden Zustandes unter das Gesetz.

Da es somit kein in den allgemeinen Gesetzen begründetes Ende gibt, bis zu welchem die Kausalkette der Bedingungen zurückverfolgt werden könnte, so hilft uns alle Subsumtion unter jene Gesetze nichts, um das einzelne in der Zeit Gegebene bis in seine letzten Gründe hinein zu zergliedern. Darum bleibt für uns in allem historisch und individuell Erfahrenen ein Rest von Unbegreiflichkeit — etwas Unaussagbares, Undefinierbares. So widersteht das letzte und innerste Wesen der Persönlichkeit der Zergliederung durch allgemeine Kategorien, und dies Unfaßbare erscheint vor unserem Bewußtsein als das Gefühl der Ursachlosigkeit unseres Wesens, d. h. der individuellen Freiheit.

Eine Menge metaphysischer Begriffe und Probleme ist an diesem Punkte entsprungen. So unglücklich jene, so verfehlt diese sein mögen: das Motiv bleibt bestehen. Die Gesamtheit des in der Zeit Gegebenen erscheint in unableitbarer Selbständigkeit neben der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, nach der es sich doch vollzieht. Der Inhalt des Weltgeschehens ist nicht aus seiner Form zu begreifen. Hieran sind alle Versuche gescheitert, das Besondere aus dem Allgemeinen, das „Viele" aus dem „Einen", das „Endliche" aus dem „Unendlichen", das „Dasein" aus dem „Wesen" begrifflich abzuleiten. Dies ist ein Riß, welchen die großen Systeme der philosophischen Welterklärung nur zu verdecken, aber nicht auszufüllen vermocht haben.

Das sah Leibniz, als er den vérités éternelles ihren Ursprung im göttlichen Verstande, den vérités de fait den ihrigen im göttlichen Willen anwies. Das sah Kant, als er in der glücklichen aber unbegreiflichen Tatsache, daß alles in der Wahrnehmung Gegebene sich unter die Formen des Intellekts bringen und danach ordnen und verstehen läßt, eine über unser theoretisches Wissen weit hinausragende Andeutung göttlicher Zweckzusammenhänge fand.

In der Tat kann über diese Fragen kein Denken mehr Aufschluß geben. Die Philosophie vermag zu zeigen, bis wohin die Erkenntniskraft der einzelnen Disziplinen reicht; über diese hinaus aber kann sie selbst keine gegenständliche Einsicht mehr gewinnen. Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen. Hier ist einer der Grenzpunkte, an denen der wissenschaftliche Gedanke nur noch die Aufgabe bestimmen, nur noch die Frage stellen kann in dem klaren Bewußtsein, daß er nie imstande sein wird, sie zu lösen.

Vom Prinzip der Moral.

In gewisser Hinsicht ist die Ethik, wie es auch durch die historische Wirkung der kantischen Lehre bewiesen wird, derjenige Teil der Philosophie, für welchen die kritische Methode am meisten auf Anerkennung rechnen zu dürfen scheint. Denn auf diesem Gebiete sind die Grundbegriffe der kritischen Methode, diejenigen des Sollens und der Norm, dem gewöhnlichen Bewußtsein durchaus geläufig, und auf diesem ist auch das Verhältnis des teleologischen Zusammenhangs recht eigentlich zu Hause. Trotzdem erweist sich gerade dies verlockende Feld voller geheimer Schlingen. Denn es nimmt zwar jedermann für seine moralische Beurteilung Allgemeingiltigkeit durchaus in Anspruch; wenn man aber näher zusieht, so findet man den Inhalt desjenigen, was als Maßstab dafür gilt, schon von Individuum zu Individuum, noch mehr aber von Volk zu Volk und von Zeitalter zu Zeitalter so verschieden, daß man gerade der Energie gegenüber, mit der an diesen Überzeugungen jeder festhält, daran verzweifelt, ein allgemeingiltiges inhaltliches Prinzip sittlicher Beurteilung aufzufinden. Verzichtet man auch auf faktische allgemeine Anerkennung bei allen Spitzbuben und Schurken, so gehen doch auch die Ansichten der „moralischen" Menschen, wenn wir alle vergleichen, so weit auseinander, daß die Aufstellung eines Sittengesetzes, das sachlich für alle gälte, nicht möglich erscheint.

Bei jedem ist die Beurteilung, welche er an fremden oder eigenen Handlungen und Willensentscheidungen ausübt, ein Produkt naturnotwendiger Entwicklung. Wir wachsen, ohne es zu wissen, in eine bestimmte Lebensauffassung hinein. Den weitesten Umkreis dieser ethischen Atmosphäre bildet für uns Europäer eine aus dem Kampf und der Arbeit der Völker gewonnene allgemeine Kultur; in immer größerer Verengerung reihen sich daran Volkssitte und Standesgeist, Familiensinn und persönliche Lebensgestaltung. Durch die Kreuzung aller dieser Elemente entsteht eine solche Vielheit von Auffassungsweisen, daß es völlig glaubhaft ist, wenn diejenigen, die auch in diesen Dingen die Wunderkraft der Induktion probieren, uns schließlich versichern, daß zu etwas überall Geltendem, zu einem „Sittengesetz", das überall als solches und als Prinzip der Beurteilung anerkannt würde, durchaus nicht zu gelangen sei.

Indessen ist das Unglück vielleicht nicht so groß, wenn die Umfrage zu keinem Erfolge führt und man desto mehr Einkehr bei sich selbst hält. Denn wenn es ein Prinzip der Moral, eine allgemeingiltige Norm der sittlichen Beurteilung überhaupt gibt, so muß es schon durch die Besinnung des Individuums gefunden und in dieser durch die unmittelbare Evidenz erkannt werden können, mit der es sich als conditio sine qua non für die Möglichkeit einer allgemeingiltigen Beurteilung zum Bewußtsein bringt.

Fragen wir uns deshalb, was etwa in den Maximen unserer Beurteilung unerläßlich ist, wenn überhaupt ethisch geurteilt werden soll, so finden wir, ohne uns erst bei der Ethnographie Rats erholen zu müssen, daß nicht nur je nach dem Standpunkt unserer eigenen Entwicklung, sondern schon zu derselben Zeit je nach den verschiedenen Gegenständen und Verhältnissen sehr verschiedene Maximen dabei in Betracht kommen, auf deren Erfüllung wir Wert legen. Die einzelnen Inhaltsbestimmungen dieser

Maximen beziehen sich auf empirische Willensverhältnisse und zeigen vermöge ihrer Abhängigkeit von den besonderen Objekten und Zuständen des wirklichen Lebens eine solche Mannigfaltigkeit, daß es keinen allgemeinen Inhalt gibt, der sich in allen gleichmäßig fände und durch induktive Analyse daraus gefunden werden könnte. Dieselbe Unmöglichkeit, auf welche man bei der Vergleichung der Individuen, Völker und Zeiten stößt, waltet also, wenn auch mit etwas veränderter Beziehung, schon innerhalb des einzelnen Bewußtseins ob.

Daraus folgt nun von vornherein — und es ist von höchster methodischer Wichtigkeit, darauf genau aufmerksam zu sein —, daß, wenn es überhaupt ein oberstes Prinzip der Moral gibt, es zu den einzelnen sittlichen Maximen nicht im Verhältnis des Gattungsbegriffs zu seinen Arten stehen kann. Eben deshalb läßt sich die Ethik weder nach deduktiver noch nach induktiver Methode behandeln: man kann weder, von einem allgemeinen Begriffe ausgehend, durch bloß logische Operationen die besonderen gewinnen, noch umgekehrt von den besonderen zu dem allgemeinen aufsteigen. Zwischen dem Prinzip und den einzelnen Sätzen besteht kein analytisches Verhältnis.

Schon am Individuum also läßt sich verstehen, weshalb bei umfassender empirischer Betrachtung keine einzelne Inhaltsbestimmung der sittlichen Maximen als unerläßliche Bedingung für die allgemeingiltige Beurteilung erscheint. Ebenso aber wird es schon durch die individuelle Besinnung klar, daß die Möglichkeit der Beurteilung sofort aufgehoben wäre, wenn nicht in jedem Falle irgend etwas durchaus verlangt und erwartet würde. So unübersehbar und unvergleichbar verschieden dasjenige sein mag, was verlangt wird, so unerläßlich für das Wesen der ethischen Beurteilung ist es, daß unter allen Umständen von der Willenstätigkeit des Menschen irgend etwas verlangt wird. Wo man nichts verlangt und nichts erwartet, da ist auch

von Beurteilung keine Rede; für die Beurteilung ist ein Verlangen, ein Gebot, das erfüllt werden soll, unerläßlich.

In der ethischen Terminologie nennen wir dies Gebot, dessen Erfüllung oder Nichterfüllung die Beurteilung bestimmt, eine Pflicht, und so läßt sich behaupten, daß von ethischer Beurteilung überhaupt nie die Möglichkeit gegeben wäre, wenn wir nicht ein Bewußtsein von Pflichten besäßen, die durchaus erfüllt werden sollen. Das Pflichtbewußtsein ist insofern das Prinzip der Moral, als es die oberste Bedingung ist, unter der sittliches Leben möglich ist. Was Pflicht ist, das mag je nach den Umständen, Völkern und Zeitläufen verschieden sein; aber, daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des moralischen Lebens. Wer da leugnen wollte, daß es überhaupt ein Soll für den Menschen gibt, wer gar keine Pflicht anerkennte, der müßte seinerseits auf alle Beurteilung verzichten, und in solcher Gesinnung würden wir andererseits das absolut Unsittliche erkennen.

Das Pflichtbewußtsein ist also das allgemeingiltige Prinzip der Moral. Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch bestimmt sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist a priori, d. h. es ist durch keine empirische Bestimmung zu begründen und begründet vielmehr selbst erst die Möglichkeit der besonderen Pflichten, welche ihren erfahrungsmäßigen Inhalt durch die jeweiligen Verhältnisse erhalten. Gegen diese Apriorität des Pflichtbewußtseins enthält deshalb der Nachweis des empirischen Ursprungs seiner einzelnen Inhaltsbestimmungen nicht den geringsten Einwurf, und sie wird auch nicht durch die psychologische Theorie in Frage gestellt, welche die Veranlassungen entwickelt, die in der empirischen Bewegung des individuellen und des Gattungsbewußtseins zur Erfassung der moralischen Pflicht und ihrer einzelnen Inhaltsbestimmungen geführt haben und immer wieder führen. Man tut sich

heutzutage viel darauf zugute, wenn man an der Hand der Psychologie, Ethnographie und Kulturgeschichte zeigen kann, daß das Gefühl der Verpflichtung zuerst in der Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gebot eines fremden Willens, sei es eines Individuums oder einer Gesellschaft, entspringt, daß es durch Gefühle der Furcht und der Hoffnung sich eindringlich macht, daß die Pflichterfüllung zuerst Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust und besonders der Vermeidung von Unlust ist und erst im Laufe der Zeit durch lange Gewöhnung zum selbständigen Wert wird. Diese ganze Geschichte der Überleitung der „heteronomen" in die „autonome" Willensbestimmtheit, diese „Heterogonie der Zwecke" ist freilich durchaus nichts Neues: sie ist das offene Geheimnis aller Erziehung. Aber als Theorie leidet sie an der so weit verbreiteten und nie oft genug zu bekämpfenden Verwechslung von Veranlassungen und Gründen. Keine Norm kommt anders als durch empirische Vermittlungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität nichts zu tun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen. Auch vom Satz des Widerspruchs z. B. läßt sich zeigen, wie er durch den Vorstellungsmechanismus zustande gekommen ist, zustande kommen muß: aber es wäre doch wahrlich schlimm mit unserem Denken bestellt, wenn er dadurch begründet wäre! Wer sich gegen die Anerkennung dieses Verhältnisses wehrt, der möge doch bedenken, daß man in der mathematischen Erkenntnis ein ganz ähnliches Verhältnis fortwährend anwendet. In der Philosophie, wo es sich um die wertvollsten Überzeugungen handelt, fürchtet man offenbar stets, zugunsten der eigenen Wünsche übervorteilt zu werden, und schreckt deshalb vor derselben Anerkennung zurück, die man bei geometrischen und arithmetischen Sätzen alle Tage vollzieht. Wenn das Kind durch Aus-

zählen erfährt, daß $7 \times 7 = 49$, so ist es felsenfest überzeugt, daß es immer so und niemals anders sein wird, mag man nun statt der Stäbchen Kugeln oder statt der Äpfel Nüsse oder sonst etwas nehmen: und wem wollte es einfallen, zu meinen, daß der Grund für jene mathematische „Wahrheit" in dem empirischen Auszählen, in der Art zu suchen sei, wie ihre Einsicht psychologisch veranlaßt worden ist! Ganz so aber ist es mit unserer Überzeugung von allen Axiomen und Normen beschaffen: ihre Berechtigung reicht weit über die psychologischen Prozesse hinaus, durch welche sie uns zum Bewußtsein kommt. Unsere Überzeugung davon, daß wir eine Aufgabe, eine Pflicht haben, ist tiefer begründet, als in den individual- oder sozial-psychologischen Übertragungen, durch die wir dazu erzogen werden: sie ruht in sich selbst, denn sie ist identisch mit unserm Gewissen.

Dies Pflichtbewußtsein ist jedoch, wie sich von selbst versteht, ein lediglich *formales* Prinzip. Es besagt nur, daß überhaupt nach einer Norm gewollt und gehandelt werden soll, aber es besagt über den Inhalt dieser Norm nichts. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: tue deine Pflicht! Aber er sagt nicht, was die Pflicht sei; er verlangt nur, daß, *welches auch im einzelnen Falle die Pflicht sei*, diese getan werde. Er gilt also überall, wo überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein soll, und er läßt doch für die ganze Fülle der Besonderheiten, die infolge des historischen Prozesses als sittliches Erfordernis hie und da erscheinen können, völlig offenen Raum.

Man sieht leicht, daß wir uns mit diesem rein formalen Prinzip dicht bei dem „kategorischen Imperativ" von Kant befinden. Auch dieser ist mit Verzicht auf jede inhaltliche Bestimmung rein formalen Charakters; auch er verlangt, recht verstanden, nur, daß jeder das tue, was er für seine Pflicht erkannt hat, und er sagt darüber, was

dies sei, nichts aus: er geht vor allem darauf aus, das Verlangen des sittlichen Wollens von jedem Appell an ein schon empirisch bestehendes Wollen, um des willen und zu dessen Befriedigung es als Mittel gefordert würde, unabhängig zu machen. Aber Kant hat in der Absicht, den Begriff der Allgemeinheit in die Formulierung dieses obersten Grundsatzes aufzunehmen, diesem Prinzip die Wendung gegeben, man solle stets nach derjenigen Maxime handeln, von der man *wollen könne*, daß sie zum allgemeinen Naturgesetz des Wollens werde, und er hat sich, wie am besten seine eigene Darstellung[1]) zeigt, mit diesem „Wollenkönnen" in unauflösliche Schwierigkeiten verstrickt. Man entgeht ihnen, wenn man einfach konstatiert, daß ethisches Leben nicht ohne Anerkennung einer Pflicht, d. h. von etwas, das *schlechthin und bedingungslos geschehen* soll, zu denken ist.

Von vornherein aber ist damit klar, daß in den besonderen moralischen Vorschriften neben diesem allgemeinen Prinzip des Pflichtbewußtseins immer ein einzelner Inhalt gegeben sein muß, der aus dem Prinzip selbst nicht abzuleiten, sondern durch erfahrungsmäßige Verhältnisse bedingt ist. Dies ist das historische Element, dessen keine Ethik entraten kann. Wo man es abzustreifen geneigt ist, da hat man nur die Wahl, entweder bei jenem Allgemeinsten und deshalb an sich Unfruchtbaren stehen zu bleiben oder den besonderen Bestimmungen des Willenslebens, die durch historische Verhältnisse bedingt sind, unrichtigerweise einen absoluten Wert zuzuschreiben. In der Gegenwart freilich ist die letztere Gefahr viel geringer, als die entgegengesetzte, daß über jenes historische Element, auf welches alle Tatsachen der Erfahrung hinweisen, das apriorische vergessen wird.

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn. W. W. (B. A.) IV, 421 ff.

Und doch ist dies nicht völlig unfruchtbar: denn es lassen sich aus dem Prinzip des Pflichtbewußtseins ohne jede Zuhilfenahme historischer Daten eine Reihe besonderer, freilich auch ihrerseits wieder rein formaler Pflichten ableiten: nur allerdings nicht im logischen, sondern im teleologischen Zusammenhange. Denn das Grundverhältnis der „praktischen" Welt ist dasjenige von Zweck und Mittel. Seine intimen Beziehungen zu den theoretischen Verhältnissen von Ursache und Wirkung einerseits, von Grund und Folge andrerseits genauer zu betrachten, ist nicht dieses Orts: nur darauf darf im allgemeinen hingewiesen werden, daß alle Anwendung eines Mittels für einen Zweck die, wenn auch noch so unbestimmte Vorstellung eines kausalen Verhältnisses und seiner gesetzmäßigen Geltung voraussetzt, und daß erst demgemäß das Wollen des Zwecks den Grund für das Wollen des Mittels enthält. In allem Werten und Wollen spielen diese Beziehungen eine entscheidende Rolle. Für die psychologische Einsicht gewähren sie das entwicklungsgeschichtliche Moment, welches den Aufbau der breiten und bunten Mannigfaltigkeit des Wertlebens im Fühlen und Wollen auf den elementaren Bestimmungen des emotionellen Daseins gestattet; für die philosophische Untersuchung bieten sie die systematische Handhabe für die Begründung der besonderen Normen aus allgemeineren, aber nicht gattungsmäßig ihnen übergeordneten Prinzipien dar.

Die letzte Konsequenz des teleologischen Zusammenhangs ist der Begriff eines höchsten Zwecks, um dessen willen alle anderen Ziele als die Mittel zu seiner Herbeiführung entweder tatsächlich gewollt werden oder pflichtgemäß gewollt werden sollen. Beide Möglichkeiten sind seit dem Altertum, nicht immer genau geschieden, durch den Begriff des *höchsten Guts* bezeichnet worden. Psychologisch bedeutet er die Annahme eines Grundtriebes, der alle besonderen Wertungen im Fühlen und Wollen

als die Mittel seiner Verwirklichung bestimmt: philosophisch enthält er die Idee einer letzten Einheit des sittlichen Bewußtseins, in der alle besonderen Bestimmungen desselben nach dem Prinzip begründet sind, daß jeder einzelne davon als ein nachweisbar unerläßliches Mittel für den höchsten Zweck gewollt, gebilligt und verlangt werden muß.

Ist nun die Erfüllung der Pflicht, welches auch immer ihr Inhalt sei, der höchste Zweck, dessen Realisierung vom sittlichen Gewissen unter allen Umständen verlangt wird, so müssen mit teleologischer Konsequenz als Pflichten auch alle diejenigen besonderen Formen des Seelenlebens betrachtet werden, welche als unerläßliche Bedingungen für die Erfüllung der inhaltlich bestimmten Pflichten sich erweisen. Auf diesem Wege lassen sich aus dem Zweck der Erfüllung des Pflichtbewußtseins mit Rücksicht auf die psychologischen Formen des Motivationsprozesses eine Anzahl von formalen Pflichten entwickeln, welche ganz allgemein gelten, welches auch immer in der einzelnen Gesellschaft oder in der einzelnen Seele der Inhalt des Pflichtbewußtseins sei. Wer jedem beliebigen Triebe des Moments folgt, wer sich gehen läßt, wer da unüberlegt aufs Geratewohl hin sich entscheidet und handelt, wer leicht von einem zum andern Plane überspringt, wer schwach jedem Widerstande nachgibt, der wird schwerlich der Pflicht genügen können. Selbstbeherrschung also, Überlegtheit, Konsequenz, Energie usw. — das werden Anforderungen sein, die man im Interesse der Pflichterfüllung überall und immer an den Menschen zu stellen hat, wie auch sonst im besonderen sich der Inhalt seiner sittlichen Aufgabe gestalten möge. Diese aus dem Pflichtbewußtsein teleologisch abzuleitenden Pflichten sind deshalb nur formale, und sie sind es in mehr als einem Sinne. Sie bleiben dieselben, unabhängig von den Inhaltsbestimmungen, die bei den Individuen oder den Gesellschaften

die materialen Pflichten ausmachen, und sie beziehen sich lediglich auf die psychologischen Verhältnisse, welche als Mittel zur Pflichterfüllung verlangt werden müssen. Eine vollständige Darstellung dieser formalen Pflichten müßte an dem Leitfaden der empirischen Psychologie alle Momente und Phasen des Motivationsprozesses verfolgen und für jedes davon dasjenige Verhältnis bestimmen, durch welches die Pflichterfüllung ermöglicht wird: daraus würden sich in jedem Falle Gebot und Verbot ableiten lassen. Eine solche systematische Darstellung kann hier nicht beabsichtigt und nicht einmal angedeutet werden; es kommt nur darauf an, zu zeigen, in welcher Weise eine solche teleologische Ableitung möglich ist, und dafür mögen die obigen Beispiele genügen.

Endlich sind diese formalen Pflichten nun zwar als solche durchaus allgemeingiltig und von den historischen ebenso wie von den individuellen Verhältnissen unabhängig, dafür aber auch sekundär und von untergeordneter Bedeutung. Sie treffen eben nicht den Inhalt des Pflichtbewußtseins. Sie sind Mittel für die Herbeiführung dieses Inhalts, und sie empfangen ihren sittlichen Wert erst durch den Zweck, dem sie dienen. Dieser ihr rein formaler Charakter tritt vor allem darin hervor, daß die in diesen Pflichten verlangten Eigenschaften und Tätigkeiten keinen moralischen Wert an sich darstellen, daß sie keine selbständigen Tugenden sind. Denn da sie eben nur als Mittel verlangt werden, so können sie als Mittel, ihrem bloß formalen Charakter gemäß, auch in den Dienst anderer und sogar spezifisch unsittlicher Zwecke treten. Selbstbeherrschung z. B. ist lediglich ein bestimmtes Verhältnis der Motivation, vermöge dessen gewisse Motive eine sicher und klar beherrschende Stellung in den Vorgängen der Willensentscheidung einnehmen. Diese „gewissen Motive" können die sittlichen sein — und dann ist Selbstbeherrschung eine solche formale Tugend —, sie

können aber auch unsittliche sein, und dann hat die Selbstbeherrschung ihren sittlichen Wert verloren. Auch wer einen tief unsittlichen Zweck der Herrschsucht, der Rache, des Eigennutzes verfolgt, kann jene formale virtus der Selbstbeherrschung in hohem Grade besitzen. In diesem Falle hegen wir dafür eine Art von ästhetischem (bekanntlich oft in der Tragödie benutztem) Wohlgefallen, aber wir versagen ihr den ethischen Beifall. Ganz dasselbe gilt von der Festigkeit und der Energie des Willens u. s. f. Alle diese psychologisch-formalen Bestimmungen erhalten ihre ethische Bedeutung erst durch ihre Unterordnung unter den seinem Inhalte nach sittlich bestimmten Willen, dessen Zwecken gegenüber sie die unerläßlichen Bedingungen der Realisierung darstellen.

Um so mehr aber zeigt sich, daß die Moral sich mit dem formalen Prinzip des Pflichtbewußtseins und den daraus nach teleologischer Konsequenz folgenden formalen Pflichten nicht benügen kann. Da eben aus der bloßen Form sich der Inhalt nicht ableiten läßt[1]), so müssen die Prinzipien der materialen Pflichten unabhängig von jenem formalen Prinzip festgestellt werden. Es zeigt sich damit in der Ethik eine ähnliche Zweiheit von Prinzipien, wie sie auch die Logik zu statuieren hat. Wenn diese die Normen des Denkens darstellen will, so begegnet sie auf der einen Seite jenen formalen Regeln, nach denen, welches auch immer der gegebene Inhalt der Vorstellungen sein möge, der korrekte Fortschritt des Denkens, der auf Allgemeingiltigkeit Anspruch haben soll, schlechthin sich vollziehen muß, — auf der andern Seite aber den allgemeinen Axiomen, welche über die Beziehungen aller Erfahrungs-

1) Auch Kant hat aus dem kategorischen Imperativ die besonderen Pflichten nur dadurch abgeleitet, daß er ihm durch eine Reihe von Zwischengliedern die materiale Formulierung der Maxime von der Wahrung der Menschenwürde unterschob. Vgl. des Verf. Geschichte der neueren Philosophie II^5, S. 121, 142.

gegenstände gewisse Voraussetzungen aussprechen, worauf allein eine Bearbeitung des Gegebenen nach jenen formalen Regeln sich gründen kann. Beide, die Regeln der formalen Logik und die Grundsätze der Erkenntnistheorie, stehen unabhängig nebeneinander; sie lassen sich nicht auseinander ableiten, und sie sind beide erforderlich, um die Erkenntnistätigkeit der besonderen Wissenschaften zu begründen. Dabei verteilen sie sich in ganz analoger Weise, wie hier von den formalen und den materialen Prinzipien der Ethik die Rede ist, auf die Form und den Inhalt des Denkens. Die Regeln der formalen Logik gelten für jeden beliebigen Inhalt: ihre Befolgung hat aber eben deshalb nur hypothetischen Wert. Gerade so, wie die von den formalen Pflichten verlangten Verhältnisse der Motivation auch in den Dienst unsittlicher Zweckinhalte treten können, so kann nach den formalen Denkregeln das Törichtste korrekt erschlossen werden, wenn die Elemente, die Prämissen, inhaltlich falsch sind: und gerade so, wie deshalb die formalen Denkregeln durch die Grundsätze der Erkenntnistheorie ergänzt sein wollen, welche über den Inhalt der Vorstellungen und seine sachlichen Beziehungen bestimmte Voraussetzungen statuieren, gerade so hat auch die Ethik den formalen Prinzipien andere, davon unabhängige Bestimmungen über den Inhalt des Pflichtbewußtseins hinzuzufügen.

Wenn nun schon oben bemerkt worden ist, daß in den letzteren sich das historische Element als das maßgebende geltend mache und daß eben deshalb die vergleichende Induktion zu keinem Resultate führe, so bleibt nur noch die Aussicht übrig, durch die teleologische Reflexion auf das Wesen dieser historischen Bedingtheit zu allgemeingiltigen Inhaltsbestimmungen des Pflichtbewußtseins zu gelangen.

Alle Versuche, welche in der Moralphilosophie gemacht worden sind, das Prinzip der Moral in der allgemeinen

„Natur" des Menschen zu suchen, haben daran scheitern müssen, daß der Inhalt der sittlichen Zwecke nicht durch einen allen Individuen gleichen Begriff des Menschen gefunden werden kann, sondern überall dem konkreten Menschen angehört. Der konkrete Mensch aber steht immer in irgendeiner Art von historisch bedingtem Lebenszusammenhange mit der Gattung, welchen wir mit dem allgemeinsten Namen eine Gesellschaft nennen. Mag das nun eine Familie oder eine Horde, mag es ein Volk oder ein Völkerkomplex, mag es endlich eine ideale kosmopolitische Gemeinschaft sein —, niemals existiert das Individuum anders als in einem solchen gesellschaftlichen Verband, und der bestimmte gesellschaftliche Verband, dem es angehört, bedingt in seiner besonderen historischen Gestaltung auch den Inhalt seines Pflichtbewußtseins und den Maßstab der sittlichen Beurteilung.

Die moralische Funktion ist, wie die logische und die ästhetische, sozialer Natur. In dem isolierten Individuum ist weder moralische noch logische oder ästhetische Beurteilung denkbar. Denn das isolierte Individuum ist überhaupt nicht denkbar: es ist eine Fiktion. Wie schon physisch der einzelne nur aus der Gattung heraus entsteht, so tut er es auch geistig. Selbst der abgeschiedenste Einsiedler ist in seinem geistigen Leben durch die Gesellschaft bedingt, die ihn erzeugt hat, und das ganze Leben eines Robinson beruht auf den Resten der Zivilisation, aus der er in die Einsamkeit verschlagen worden ist. Der abstrakte „natürliche" Mensch existiert nicht; nur der historische, der gesellschaftliche lebt. Wie der ganze Inhalt unseres individuellen Daseins, so ist auch der unserer sittlichen Überzeugung durch die Gesellschaft bestimmt. Alles ethische Leben wurzelt in der Beziehung des Individuums zu seiner Gesellschaft: wäre der einzelne absolut allein, ohne jeden anderen Menschen, dem unendlichen Weltall gegenübergestellt, so wüßten wir nicht, wie es für ihn

Sittlichkeit geben sollte. Alle unsere Sittlichkeit wurzelt in der Sitte.

Die Verschiedenheit der Lebensverhältnisse — das Wort im weitesten Sinne verstanden —, worin sich die historisch bestimmten Gesellschaften befinden, genügt deshalb völlig, um die Verschiedenheit der sittlichen Lebensauffassungen, die darin zutage treten, genetisch zu erklären. Das ist das Geschäft der Ethnographie und der Kulturgeschichte, die dabei für die theoretische Formung der Tatsachen ihre Anleihen bei der Psychologie zu machen haben. Die philosophische Frage dagegen ist die, ob sich in der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft durch teleologische Besinnung ein allgemeingiltiger Inhalt des Pflichtbewußtseins auffinden läßt.

Als die einfachste und nächstliegende Beziehung, welche hier denkbar ist, erscheint es, die Gesellschaft selbst als den Zweck zu betrachten, um dessen willen die Tätigkeit des Individuums da sein soll, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß in der teleologischen Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft aller Inhalt des ethischen Gewissens gesucht werden muß. Wenn man aber vielfach, namentlich in der modernen Ethik, der Lehre begegnet, daß die Existenz der Gesellschaft das höchste Prinzip der Moral sei und daß aller Inhalt der sittlichen Vorschriften darauf hinauslaufe, die Förderung alles dessen, was diese zu erhalten, und die Vermeidung alles dessen, was sie in Frage zu stellen oder zu zerstören geeignet ist, in kategorischer Weise zu verlangen, so kann dies durchaus nicht zugegeben werden. Die Existenz der Gesellschaft ist kein absoluter Zweck, dessen Geltung von selbst einleuchtete und der als Abschluß der teleologischen Kette den gesamten Inhalt des sittlichen Bewußtseins bestimmen dürfte. Denn diese bloße, nackte Existenz hat an sich gar keinen ethischen Wert: sie hat ihn bei der Gesellschaft ebensowenig wie bei dem einzelnen. Wie

überall, so muß man auch hier dem modernen Vorurteile gegenübertreten, als ob die Qualität durch die Quantität geändert werden könnte! Ist die Existenz des einzelnen kein absoluter Zweck, so ist es auch nicht diejenige einer Masse, sie sei noch so groß. Aus lauter Nullen addiert man keine positive Größe zusammen.

Freilich tragen wir unter Umständen kein Bedenken, die Existenz des einzelnen „für die Gesellschaft" zu opfern. Aber man besinne sich wohl! Geschieht das wirklich nur, damit die übrigen einzelnen existieren können? Gibt es ein sittliches Recht, welches die bloße Existenz der Masse über die bloße Existenz des einzelnen stellte? In der Natur freilich erhält sich die Majorität auf Kosten der Minorität: aber das „Recht" der Majorität ist das Recht des Stärkeren und hat keinen sittlichen Grund. Umgekehrt wird es Fälle geben, in denen unser ethischer Wunsch gern die Existenz der Masse für diejenige eines oder weniger einzelnen hingäbe. Nicht also auf die bloße Existenz, sondern auf den Wert dessen, was da existiert, kommt es an, wenn das eine für das andere geopfert wird. Auch dem Individuum kann ein so selbständiger Wert beiwohnen, daß wir es niemals für die bloße Existenz noch so vieler anderer hingeben würden. Die bloße Existenz hat als leeres Dasein niemals einen sittlichen Wert, und daß die Gesellschaft auch nur so einfach existiere, das kann niemals den absoluten Inhalt des Pflichtbewußtseins ausmachen. Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgiltig, solange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgiltig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, solange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.

Dazu kommt noch mehr. Wer in der bloßen Existenz der Gesellschaft den höchsten Zweck sehen wollte, zu welchem alle besonderen moralischen Vorschriften nur die Mittel

der Realisierung verlangten, der würde sich damit jeder Möglichkeit eines Urteils über den sittlichen Wert der verschiedenen Gesellschaften begeben. Jede wirkliche Gesellschaft existiert: wenn das der höchste Zweck ist, so erfüllen ihn alle, und alle gleichmäßig. Dann trifft die sittliche Beurteilung immer nur die Individuen nach Maßgabe ihrer Unterordnung unter die jeweilige Gesellschaft; dann hat es keinen Sinn mehr, davon zu reden, daß die eine Gesellschaft, das eine Volk, die eine Zeit usw. als Ganzes sittlicher seien als die anderen. Wenn ein ethisches Urteil über die Gesellschaften möglich sein soll, so muß es auch für die Gesellschaften eine Aufgabe geben, nach deren Erfüllung oder Nichterfüllung ihr Wert bestimmt wird. Es besteht eine Pflicht nicht nur für das Individuum, sondern auch für das Volk, für die Zeit, — für die Gesellschaft! Eben darum kann das Pflichtbewußtsein nicht die bloße Existenz der Gesellschaft zu seinem Inhalte haben.

Erkännten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu fördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifalle zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Zivilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der anderen von den „wilden" Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, daß die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Wert repräsentiert.

Hieraus ergibt sich, daß, wenn das materiale Prinzip

der Sittlichkeit in dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft gesucht werden muß, die letztere dabei nicht bloß als Koexistenz einer Masse von Individuen, sondern als ein teleologisches System gedacht werden muß, das selbst noch als Ganzes eine Pflicht zu erfüllen hat und das eben damit auch die Pflicht des Individuums erst bestimmt. Die Pflichten der Individuen erwachsen aus den *Pflichten der Gesellschaft*. Der teleologische Zusammenhang, um dessen Aufweis es sich in der Ethik handelt, endet nicht bei der Gesellschaft als dem höchsten Zwecke, sondern weist über sie hinaus.

Lassen wir es zunächst dahingestellt, wie diese Pflicht der Gesellschaft, welche hier vorerst nur als ein selbstverständliches Postulat der ethischen Beurteilung erscheint, im besonderen inhaltlich zu bestimmen ist, so läßt sich nun zeigen, in welchem Sinne und in welcher Beschränkung die Existenz der Gesellschaft als Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins gedacht werden muß. Sie hat nur insofern Wert und ist folglich nur insofern auch das Objekt des sittlichen Wollens, als durch sie die Pflicht der Gesellschaft erfüllt werden soll. Die Existenz der Gesellschaft ist nicht der höchste Zweck, aber sie ist wiederum das Mittel zu dessen Realisierung: sie muß deshalb um jenes höchsten Zwecks willen gewollt werden und darf nur in Beziehung auf ihn gewollt werden.

Wenn man mit dieser Einschränkung es für die Pflicht des Individuums erklärt, die Existenz der Gesellschaft nicht nur nicht zu gefährden, sondern aufrechtzuerhalten und zu schützen, so lassen sich wieder daraus nach der Methode des teleologischen Zusammenhangs im Hinblick auf die allgemeinen empirischen Lebensformen der Gesellschaft eine Reihe von Verboten und Geboten ableiten, welche man füglich als *soziale* Pflichten bezeichnen darf. Es ist selbstverständlich, daß die Gesellschaft nicht bestehen, geschweige denn ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn die

Existenz ihrer einzelnen Mitglieder und die Ordnung, wodurch diese gewährleistet wird, in Frage gestellt und von der Willkür des persönlichen Interesses bedroht ist. Die Achtung des fremden Lebens und Eigentums, die Hintansetzung der individuellen Wünsche dem gesellschaftlichen Bedürfnis gegenüber, der Gehorsam und die Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gesetz des Ganzen, — alle diese Fundamentalgebote bis zu dem der eventuellen Aufopferung der gesamten persönlichen Existenz für die Zwecke der Gesellschaft, alle sie ergeben sich mit teleologischer Konsequenz aus der Forderung der sozialen Gesinnung als die einzelnen unerläßlichen Bedingungen für deren Realisierung in den einzelnen Verhältnissen des Gesellschaftslebens. Sollten sie, worauf wiederum hier verzichtet werden muß, in ihrer Vollständigkeit entwickelt werden, so bedürfte man auch hier eines empirischen Leitfadens, der in der Kenntnis der allgemeinen Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens zu suchen wäre; aber die Begründung jener einzelnen Gebote liegt natürlich wiederum nicht in dieser empirischen Vermittlung, sondern in der Evidenz, mit der sich die einzelnen Vorschriften als Mittel zur Realisierung der sozialen Gesinnung darstellen.

Alle diese Vorschriften folgen somit — was für das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Ethik entscheidend ist — nicht erst aus irgendwelchen „angeborenen Rechten" der Individuen, sondern es sind Pflichten der Individuen gegen die Gesellschaft und ihre einzelnen Mitglieder. Ein Recht besteht für das Individuum immer in dem Inbegriff desjenigen, was hinsichtlich seiner die gesellschaftliche Ordnung von den anderen Individuen verlangt. Das Recht des einen und die Pflichten des anderen sind die beiden Seiten eines und desselben Grundverhältnisses. Mein Recht besteht darin, daß die anderen Pflichten gegen mich haben.

Indessen zeigen nun alle die Pflichten, welche in diesem Sinne unter dem Namen der sozialen zusammengefaßt werden können, ihren sekundären Charakter dadurch, daß auch sie nicht absolut gelten, sondern sämtlich unter Umständen suspendierbar sind. Da sie nur Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft sind, und da dieser ihr Zweck als sittliche Notwendigkeit nur unter der Bedingung gilt, daß die Gesellschaft ihre Aufgabe erfüllt, so sind alle diese Pflichten aufgehoben, sobald die Erfüllung der Aufgabe der Gesellschaft in besonderen Fällen ihre Verletzung erfordert. Die Achtung vor dem Leben und dem Eigentum des Individuums hat bekanntlich ihre Grenzen, wo es sich um die höchsten Güter der Gesellschaft handelt, und auch der Gehorsam gegen eine momentan bestehende gesellschaftliche Ordnung kann gerade durch das sittliche Bewußtsein von ihrer Unangemessenheit zu den Aufgaben der Gesellschaft aufgehoben werden. Es gibt kein Gebiet, auf welchem sich eine größere und schwierigere Kasuistik entfaltete, und keines, worin so sehr die bewußte und die unbewußte Sophistik sich breit machten, wie diese Einschränkung der sozialen durch die „höheren" Pflichten. Dasselbe äußere Resultat, die Verletzung der sozialen Pflicht, kann dabei aus einfacher oder raffinierter Unsittlichkeit, und es kann aus tiefster, reinster Sittlichkeit hervorgehen. Das gibt Komödien und Tragödien, — aber trotz aller Irrungen, Täuschungen und Selbsttäuschungen bleibt doch die Möglichkeit unangetastet, daß es zur sittlichen Pflicht wird, die eine oder die andere der sozialen Pflichten zu verabsäumen oder zu verletzen.

Dieselbe Einschränkung trifft die den sozialen Pflichten entsprechenden Rechte. Denn da das Recht des einzelnen in den sozialen Pflichten besteht, welche die übrigen ihm gegenüber haben, so wird es ethisch hinfällig, sobald diese Pflichten durch höhere verdrängt werden. Wenn deshalb

auf irgendeine Weise zwischen der Existenz des Individuums und den Aufgaben der Gesellschaft gewählt werden muß, so kann über die sittliche Entscheidung kein Zweifel sein: andererseits aber muß auch hier bedacht werden, daß die Verletzung der sozialen Pflicht nur dann gestattet ist, wenn sie als das unerläßlich im Interesse des höheren Zwecks gebotene Mittel erscheint.

Diese nur bedingte Geltung der sozialen Pflichten läßt zwischen ihnen und den oben behandelten formalen Pflichten einen bemerkenswerten Parallelismus hervortreten: beide gelten nur unter der Voraussetzung, daß sie sich höheren, wertvolleren Zwecken als Mittel unterordnen, und sie sind deshalb nicht absolute, kategorische, sondern hypothetische und aufhebbare Imperative. Das läßt vermuten, daß ihnen noch eine tiefere Verwandtschaft zukommt, und auch diese ist nicht schwer zu finden. Alle jene sozialen Pflichten nämlich beziehen sich auf das Verhältnis, in welchem der individuelle Wille sich zu dem Gesamtwillen der Gesellschaft und zu den übrigen Individualwillen befinden soll: sie ordnen die Willensverhältnisse in der Gesellschaft; sie bestimmen, wie sich der einzelne in der Anerkennung des fremden Einzelwillens und der von der Gesellschaft gewollten Ordnung zu verhalten hat, damit das Ganze seine Bestimmung erfüllen kann. Sie richten sich also auf diejenigen Motivationsformen, welche für die Gesellschaft die unerläßlichen Bedingungen dafür sind, daß der Zusammenhang der Willenstätigkeiten ihrer Mitglieder die Aufgabe des Ganzen erfülle. Ebenso wie jene formal genannten Pflichten sich sämtlich darauf beziehen, welche Verhältnisse in den Elementen des individuellen Willenslebens immer obwalten sollen, damit der einzelne seine Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle, genau ebenso bestimmen diese sozialen Pflichten, welche Verhältnisse zwischen den Elementen des gesellschaftlichen Willenslebens, d. h. den ein-

zelnen wollenden Persönlichkeiten, immer obwalten sollen, damit die Gesellschaft ihre Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle. Wie deshalb die formalen Pflichten für alle Individuen, so gelten die sozialen Pflichten für alle Gesellschaften, — unabhängig davon, welches der letzte inhaltliche Zweck des Pflichtbewußtseins in dem einen Falle für die Individuen, in dem anderen für die Gesellschaften ist.

Die sozialen Pflichten sind also inhaltlich, wenn sie vom Standpunkt des Individuums aus betrachtet werden; aber sie sind formal, wenn sie vom Standpunkt der Gesellschaft aus betrachtet werden. Sie verlangen für das soziale Gesamtleben genau dasselbe, was die „formalen" Pflichten für das individuelle Dasein fordern, nämlich eine solche Ordnung der Elemente des Willenslebens, vermöge deren die Pflicht, dort des Ganzen, hier des Einzelnen, erfüllt werden kann. Dieser Parallelismus läßt sich deshalb auch im besonderen verfolgen. Der Pflicht der Selbstbeherrschung als der Unterordnung der momentanen Triebregungen unter das Pflichtbewußtsein entspricht im sozialen Zusammenhange die Pflicht des Gehorsams als der Unterordnung des Individualwillens unter den Gesamtwillen. Doch fragt es sich und kann nur in einem System der Ethik entschieden werden, ob dieser Parallelismus sich vollständig durchführen ließe: hier kommt es nur darauf an, jene prinzipielle Verwandtschaft im allgemeinen hervorzuheben.

Durch alle solche Untersuchungen ist nun aber die Lösung der Frage nach dem Prinzip der Moral, d. h. nach dem Inhalt desjenigen, was auf alle Fälle gewollt werden soll, nach dem höchsten, absoluten Zweck, nur hinausgeschoben worden. Das bisherige Resultat läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Satz „tue deine Pflicht" sich in den anderen verwandelt hat: „tue, was in deinen Kräften steht, damit die Gesellschaft, der du angehörst, ihre Pflicht

erfülle". Die schwierigste Frage bleibt also noch zu behandeln, die Frage, ob in allgemeingiltiger, von dem Wechsel der historischen Vorstellungs- und Willensbewegung unabhängiger Weise diese Pflicht der Gesellschaft bestimmt werden kann. Die Allgemeingiltigkeit, welche für die formalen und die sozialen Pflichten nach der teleologischen Methode aufgezeigt werden konnte, war in beiden Fällen durch den Verzicht auf den Inhalt erkauft, und wenn sich auch für das individuelle Pflichtbewußtsein schon ein gewisser Inhalt durch die sozialen Pflichten darstellte, so gelten doch diese nicht an sich, sondern nur als Mittel für den höchsten Zweck, der in der Pflicht der Gesellschaft zu suchen ist. Hierauf drängt also von allen Seiten der Zusammenhang der Willensprozesse, um einen letzten Abschluß der teleologischen Kette zu statuieren.

Was ist die Aufgabe der Gesellschaft? Das ist die Kardinalfrage aller Ethik. Daß jede Gesellschaft in irgendeiner Form, sei es in der des religiösen Glaubens, sei es in einer Anpassung an die jeweiligen praktischen Umstände und Zustände, oder in irgendeiner anderen Form ein mehr oder minder klares Gesamtgefühl davon hat, daß sie eine Bestimmung zu erfüllen und alle ihre Kräfte auf eine mehr oder minder umfangreiche Leistung zu konzentrieren habe, das dürfte vielleicht sogar als Tatsache zugestanden werden. Doch bedarf die Ethik dieses Zugeständnisses nicht einmal. Würde es verweigert, so änderte das an der normativen Allgemeingiltigkeit der Gesellschaftspflicht so wenig, wie die „Geltung" des individuellen Pflichtbewußtseins dadurch alteriert wird, daß sich hie und da ein Lump findet, dem nichts heilig ist. Gibt es Gesellschaften, denen jede Spur eines Pflichtbewußtseins verloren gegangen ist, so sind sie eben die unmoralischen, und so zählen sie einfach in unserer Besinnung auf die ethische Norm so wenig mit, wie irgendeine tierische Gesellschaft. Die Frage ist nur die, ob über

den mannigfachen Inhalten, welche die einzelnen historisch bedingten Gesellschaften für ihre Bestimmung halten, eine gemeinsame Aufgabe festgestellt werden kann, die für alle als Norm und Maßstab der Beurteilung gilt.

In dieser Hinsicht predigt man heutzutage wieder von allen Dächern die Weisheit der Aufklärung, daß die Gesellschaft dazu da sei, ihre Mitglieder so glücklich als möglich zu machen, und damit stempelt man die „allgemeine Glückseligkeit" zum inhaltlichen Prinzip der Moral. Niemand wird sich über den Beifall wundern, den diese Lehre zu finden pflegt. Also dazu ist der ganze Lärm der Gesellschaft und des historischen Lebens da, daß wir alle so glücklich wie möglich werden! Welch eine vortreffliche, welch eine zeitgemäße Moral! Gibt es etwas Erhebenderes, als den Gedanken, daß die Gesellschaft das Ideal aller Assekuranzanstalten ist? eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, bei der die Pflicht die Einzahlung und das allgemeine Glück die Dividende ist? Das ist eine Abrechnung, die einem jeden einleuchtet; da braucht man nicht nach hohen und weiten Prinzipien umzuschauen, da bleibt man hübsch auf dem Boden der lieben Erfahrung, und da schließt sich alles herrlich zum Kreise zusammen. Die Individuen sind für die Gesellschaft da, und die Gesellschaft, — nun, die ist für die Individuen da.

Denn jenes „allgemeine Glück" hat doch vermutlich kein anderes Subjekt als die Summe der Individuen, welche daran partizipieren. Die Gesellschaft fühlt nicht: nur die Individuen sind glücklich oder unglücklich. Meint man also, diese allgemeine Glückseligkeit sei der Zweck der Gesellschaft und deshalb der höchste Inhalt des Pflichtbewußtseins, so macht man die Gesellschaft zu einem Mittel für die Herbeiführung einer großen Masse von Wohlgefühl, das immer nur in den einzelnen Individuen zu finden ist, und man steigt in der teleologischen Kette

nicht über die Gesellschaft empor, sondern wieder zu den einzelnen Individuen herab[1]).

Der Grundfehler dieser Ansicht, deren Vertretern häufig eine gewisse wohlmeinende Gemeinnützigkeit nicht abzusprechen ist, besteht darin, daß sie allen Wertverhältnissen nur Quantitätsdifferenzen unterschiebt. Die Grundvoraussetzung dabei, welche durchaus nicht von selbst einleuchtet, ist die, daß im Falle des Konfliktes die Lust der Majorität wertvoller ist, als die der Minorität, oder die intensivere Lust wertvoller als die schwächere. Wird aber der Schwerpunkt auf die möglichst große Höhe der Glückseligkeitssumme gelegt, so kann man es niemandem verdenken, wenn er seinen Anteil an der Erzeugung der allgemeinen Glückssumme durch die Steigerung seines eigenen Wohlbefindens zu leisten sucht, für welches er ja doch am besten und sichersten zu sorgen vermag; und wenn man ihm vorwirft, er tue das auf Kosten fremder Glückseligkeit, so wird er leicht demonstrieren können, daß es in diesem Jammertal, bei dem allgemeinen Kampf ums Dasein, überhaupt schwer sein wird, irgend jemandem einen Vorteil zu verschaffen, ohne ihn einem anderen zu entziehen. Wenn es aber nur darauf ankommt, daß die Gesamtsumme der Lust möglichst groß wird, so ist es ja ganz gleichgiltig, wie sie sich auf die einzelnen verteilt. Reich kann auch die Gesellschaft sein, in deren Vermögen sich wenige, aber sehr große Kapitalien zu vielen kleinen addieren. Betont man andererseits die gleichmäßige Verteilung der Lustgefühle auf alle Mitglieder der Gesellschaft

1) Es sei nur ganz nebenbei bemerkt, daß die unverständigste Konsequenz dieser Ansicht diejenige war — man darf wohl kaum mehr sagen: ist —, welche dieses teleologische Verhältnis zum Erklärungsgrunde der Gesellschaft machen wollte und es sich herrlich zusammenphantasierte, wie die Biedermänner der Urzeit, um alle zusammen viel, viel glücklicher zu werden, die Gesellschaft „gründeten".

und nimmt man die Allgemeinheit des Glückseligkeitszustandes als letztes Prinzip der Ethik an, so ist, da jeglicher nur durch die Befriedigung seiner persönlichen Wünsche glücklich zu machen ist — denn man kann niemanden zu seinem Glücke zwingen —, durchaus nicht abzusehen, wie man der Konsequenz entgehen will, alle diese Wünsche, wie sie nun einmal sind, prinzipiell als gleichwertig zu betrachten und das System der ethischen Vorschriften lediglich als eine zweckmäßige Ausgleichung zwischen ihnen anzusehen. Eine Wertverschiedenheit dieser Wünsche wäre dann nur in dem Sinne zu statuieren, daß die einen sich mit geringerer, die anderen mit größerer Benachteiligung der Wünsche der anderen erfüllen lassen, und derselbe Wunsch hätte verschiedenen ethischen Wert, je nachdem die zufälligen Umstände seine Erfüllung mit den Interessen der übrigen in größeren oder geringeren Widerspruch versetzen.

Diese ganze Lustkrämerei gibt also kein festes Prinzip ethischer Wertschätzung, und das ist, wie gegen jeden, so auch gegen den sozialen Eudämonismus neben vielen anderen, die hier als bekannt vorausgesetzt werden können, der schwerste Einwurf. Es kommt hinzu, daß das Prinzip der „allgemeinen Glückseligkeit" doch zuletzt seinen teleologischen Schlußpunkt in dem Glückseligkeitsbestreben des Individuums hat. Dies ist aber ein Naturgesetz, das immer realisiert ist, — nicht eine Norm, von der abgewichen werden kann. Diesem Naturgesetze folgen ausnahmslos, wie alle Individuen, so auch alle Gesellschaften, und dieser Trieb gibt daher keine Bestimmung ab, welche die Gesellschaft erfüllen sollte. Setzt man ihn als den absoluten Zweck, so gibt es nur intellektuelle Verschiedenheiten zwischen den Gesellschaften wie zwischen den Individuen: die einen fangen es klüger an, glücklich zu werden, als die anderen. Aber die Ethik ist keine Klugheitslehre: sie hat nicht zu lehren, wie man es — eventuell

mit Hilfe der Gesellschaft — anfängt, seine Wünsche zu befriedigen; sie hat sich darauf zu besinnen, was man wünschen soll.

Endlich können wir uns eine Gesellschaft denken und eine solche eventuell irgendwo in dem paradiesischen „Naturzustande" wirklich vorfinden, welche unter günstigen Lebensverhältnissen bei einem Minimum von rein leiblichen Bedürfnissen, deren Befriedigung sich leicht und einfach gestaltete, alle ihre Mitglieder vollkommen glücklich machte. Würden wir diese für das Ideal der Sittlichkeit halten? Wer sich ernsthaft besinnt, wird es leugnen. Aber verstehen wird man hiernach, weshalb alle eudämonistische Moral die Tendenz hat, Bedürfnislosigkeit als höchste Tugend zu empfehlen. Denn, ist die Glückseligkeit der absolute Zweck, sei es der Individuen, sei es der Gesellschaften, so ist es fast ein analytischer, jedenfalls ein strikt zu erschließender und außerdem durch die Erfahrung bestätigter Satz, daß dieser Zweck um so besser erreicht wird, je geringer und niedriger in jeder Hinsicht die Bedürfnisse sind. Mit jedem neuen und höheren Bedürfnis steigt die Unwahrscheinlichkeit vollkommener Befriedigung. Deshalb ist der Kynismus, die Moral der Bedürfnislosigkeit, die einzig korrekte Konsequenz des Eudämonismus. Umgekehrt gilt uns überall als der reifere, sittlich höher stehende Mensch und als der wertvollere Gesellschaftszustand derjenige, welchen wir von anderen als von den die bloße Existenz und die einfachsten Triebe betreffenden Bedürfnissen bewegt sehen. Es gibt vielleicht keinen schlagenderen Beweis gegen die Glückseligkeitstheorie: je höher die Bedürfnisse (nicht der Quantität, sondern der Qualität nach!) steigen, je unvollkommener und unvollständiger deshalb ihre Befriedigung ist, um so größer ist unser sittlicher Beifall für das Individuum ebenso wie für die Gesellschaft. Viel leichter deshalb ist die Glückseligkeit für den zu erreichen, dem die

sittlichen Bedürfnisse fehlen, als für denjenigen, der sie hat. Nimmt man endlich hinzu, daß mit dem Wert der Wünsche der Schmerz über ihre Nichterfüllung steigt, so sieht man ein, wie unklug es vom Standpunkt des Glückseligkeitsbedürfnisses aus ist, sittliche Wünsche zu hegen, und wie töricht es auf der andern Seite ist, in der Glückseligkeit den absoluten Zweck des ethischen Lebens zu suchen.

Wenn es also gilt, die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, so darf man nicht zu den Gefühlszuständen der unter ihr stehenden Individuen, sondern man muß über sie hinaus greifen. Ihr Zweck muß höher sein als sie selbst, geschweige denn als ihre Teile. Allein, so gefaßt, scheint die Aufgabe für unsere Erkenntnis unlösbar zu sein; denn in dem Aufbau unserer erfahrungsmäßigen Welterkenntnis ist die Gesellschaft die letzte Synthese, auf welche wir stoßen: über sie hinaus *wissen* wir nichts. Es gibt kein empirisches Dasein mehr, welchem gegenüber die Gesellschaft als Mittel zum Zweck erscheinen könnte; die Kette der Finalität scheint bei ihr geschlossen zu sein. Hätten wir eine Erkenntnis von einem Gesamtplan des Weltgeschehens, so würden wir die Stellung verstehen, welche in seiner Realisierung die Gesellschaft einnimmt; wir würden damit ihre Bestimmung begreifen und darin den allgemeingiltigen Inhalt ihres Pflichtbewußtseins gefunden haben.

Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn in diese Lücke unseres Wissens der Glaube eingetreten ist. Wer eine lebendige religiöse Überzeugung hat, der besitzt darin auch eine Vorstellung von der durch göttliches Gebot bestimmten Aufgabe, welche das gesellschaftliche Leben des Menschen zu erfüllen habe. Er hat in der göttlichen Weltordnung das Höhere, den Zweck, dem er die Gesellschaft unterstellen muß, und den Inhalt des Pflichtbewußtseins bildet für ihn in letzter Instanz die religiöse Auf-

gabe, an die er glaubt. Hierauf gründen sich alle Formen der religiösen Moral, welche von Platon bis auf unsere Tage aufgestellt worden sind.

Modernen Vorurteilen gegenüber ist zu konstatieren, daß eine solche Auffassung der Ethik viel konsequenter und klarer gedacht ist, als die Glückseligkeitstheorie. Die theologische Moral versteht, daß, wenn es einen Zweck, eine Aufgabe für die Gesellschaft geben soll, diese nicht unter ihr, sondern über ihr zu suchen ist, und daß, wenn uns hier das Wissen im Stich läßt, der Glaube an seine Stelle zu treten hat. Die Metaphysik, d. h. die vollständige Erkenntnis des Weltalls, würde uns in den Stand setzen, auch die Aufgabe zu verstehen, welche im Weltplan die Gesellschaft zu erfüllen hat: deshalb haben die großen metaphysischen Systeme in ihrer theoretischen Erkenntnis den Angelpunkt für die Inhaltsbestimmung des sittlichen Bewußtseins gesucht. Verzichten wir jetzt auf eine solche Wissenschaft, so kann die metaphysische Ansicht, aus welcher das Prinzip der Moral hervorgehen soll, nur noch im Glauben gesucht werden.

Allein die Metaphysik des religiösen Glaubens ist nicht wissenschaftlich begründbar, so wenig wie eine Metaphysik überhaupt. Wer daher seiner metaphysischen Vorstellung auch die Ansicht vom Zwecke der Gesellschaft entnimmt und daraus den Inhalt des Pflichtbewußtseins gewinnt, der tut es auf Grund seines Glaubens, den ihm niemand wehren wird, aber nicht in der allgemeingiltigen Weise einer wissenschaftlichen Begründung. Wie die theologische Metaphysik, so gilt auch die theologische Ethik nur unter Voraussetzung des Glaubens. Aber ihr großer Vorteil der psychologischen Auffassung gegenüber besteht eben darin, daß sie ihrem Glauben ein inhaltliches Prinzip der Moral verdankt.

So scheint es, als wären wir am Ende. Die theoretische Erkenntnis kann weder unterhalb noch oberhalb

der Gesellschaft in allgemeingiltiger Weise den Zweck und die Aufgabe bestimmen, welche diese zu erfüllen hat. Die Psychologie mit ihrem Glückseligkeitstrieb reicht nicht aus; die Metaphysik mit ihrem Weltplan ist als Wissenschaft unmöglich und als Glaube nicht beweisbar. Und dabei müßten wir uns mit dem mageren Ertrag des formalen Prinzips und der formalen und sozialen Pflichten begnügen, wenn es nicht gelänge, einen allgemeingiltigen Inhalt für das gesellschaftliche Pflichtbewußtsein zu finden.

Aber sollte denn wirklich die Kenntnis des „Weltplans" dazu nötig sein, um die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, und sollte, da wir doch in jeder historischen Gesellschaft irgendwie eine Vorstellung von ihrer Aufgabe finden, sich gar kein allgemeiner Begriff davon in dem Wesen der Gesellschaft selbst erfassen lassen?

Bei allen Normen handelt es sich um die Forderung von etwas Allgemeingiltigem. Indem wir dem Merkmal, daß überhaupt etwas verlangt wird, zuerst nachgingen, stießen wir auf das formale Prinzip der Pflichterfüllung. Sollte etwa der Inhalt der Pflicht, bei dessen Betrachtung uns das historische Element der Gesellschaft begegnete, mit dem Merkmal der Allgemeingiltigkeit selbst in direkter Beziehung stehen?

Alle Gesellschaften, wie sie auch zustande gekommen sein mögen, — die einen nur durch gemeinsame Abstammung, die anderen unter Mitwirkung historischer Prozesse — sind Komplexe von vorstellenden, fühlenden, wollenden Individuen. In einer jeden waltet nicht nur eine Gemeinsamkeit des physischen Lebens, sondern auch ein geistiger Zusammenhang ob. Jede Gesellschaft hat ihr *Gesamtbewußtsein*. Nicht eine mystische Substanz, ein unfaßbarer „Volksgeist" ist dessen Träger, sondern alle einzelnen Individuen. Aber eben vermöge der natürlichen oder historischen Gemeinsamkeit ihres Lebens liegt in allen diesen Individuen ein gemeinsamer Untergrund des

seelischen Daseins, auf welchem alle Mannigfaltigkeit des individuellen Vorstellens, Fühlens und Wollens sich erhebt. Da ist eine Vorstellungsweise, welche den Rahmen aller Kenntnisse und alles Nachdenkens der einzelnen bildet, — eine Gefühlsweise, aus der die Regungen individueller Gefühle als Auszweigungen sich ablösen, — eine Willensbestimmtheit, die als Grundton alle persönlichen Bestrebungen durchdringt. Dies Gesamtbewußtsein ist in dem ursprünglichen Zustande jeder Gesellschaft eine natürliche Gemeinsamkeit, die unerkannt als bestimmende Macht über den Individuen schwebt. Ihr Denken, ihr Fühlen, ihr Wollen ist davon beherrscht. Diese Naturmacht des Gesamtbewußtseins nennen wir Sitte; sie ist das natürlich Gemeinsame, dasjenige, was mit Naturnotwendigkeit für alle Mitglieder der Gesellschaft gilt. Sie ist in jeder Gesellschaft ein notwendiges Produkt von deren natürlichen und historischen Lebensverhältnissen; sie ist deshalb in jeder anders als in den übrigen gestaltet.

Allein die Macht der Sitte ist diejenige unwillkürlicher und unbewußter Notwendigkeit. Prüfen wir aber unser Urteil über den Wert der Gesellschaften, so finden wir, daß wir die einzelnen um so höher schätzen, je mehr in ihnen dieser ihr gemeinsamer geistiger Lebensgehalt zum bewußten Ausdruck und zur Herrschaft in ihrem ganzen äußeren Zusammenleben gekommen ist. Denn das klare Bewußtsein und die äußeren Ausprägungen dessen, was für alle gilt, sind die sichere Gewähr für die Herrschaft des Gemeinsamen über die Willkür der individuellen Tätigkeiten, die stets mit der Zeit sich gegen jenes ursprüngliche Gesamtbewußtsein aufzulehnen beginnt. Wenn es in der entwickelten Gesellschaft etwas Allgemeingiltiges geben soll, so muß jener dunkle Gesamtuntergrund aller einzelnen geistigen Existenzen in diesen zum Bewußtsein und zur Darstellung in ihren gemeinsamen äußeren Lebensverhältnissen kommen.

Darum ist es die Aufgabe jeder Gesellschaft, ihren geistigen Gehalt, der als natürliche Gemeinsamkeit dem Seelenleben aller ihrer Mitglieder zugrunde liegt, zum klaren Bewußtsein zu bringen und nach ihm den Zusammenhang ihres äußeren Lebens zu gestalten. Die allseitige Lösung dieser Aufgabe nennen wir das *Kultursystem* der betreffenden Gesellschaft, und so dürfen wir sagen: die Bestimmung jeder Gesellschaft ist die Schaffung ihres Kultursystems.

Diese Aufgabe gilt für alle Gesellschaften: aber weil einer jeden durch ihre natürlichen und historischen Bedingungen ihr Gesamtbewußtsein und die Möglichkeit von dessen Ausbildung und Ausprägung vorgeschrieben ist, so sind von der einen Gesellschaft zur anderen die besonderen Vorstellungen, Gefühle und Willenstätigkeiten, in denen sie ihr Kultursystem darstellen müssen, verschieden. Erst hier übersieht man, wo das historische Element wurzelt, das in den besonderen Vorschriften der Moral unaustilgbar ist.

Jede Gesellschaft hat — das ist ihre sittliche Aufgabe — aus der Masse der individuellen Tätigkeiten dasjenige herauszuarbeiten, was an Vorstellungen, Gefühlen und Willensbestimmungen ihren gemeinsamen Lebensgrund bildet. Sie hat mit der Vereinigung aller ihrer Kräfte dies ihr Kultursystem zu schaffen. Sie soll sich das, was in ihr unwillkürlich galt, zum Bewußtsein bringen, sie soll es prüfen, soll sich besinnen, ob sie an seiner Anerkennung in klarer Überzeugung festhält, und sie soll, wenn sie dies getan hat, es niederlegen in der Anordnung ihres gesamten äußeren Lebensapparates. Mit diesem ihrem Kultursystem steht und fällt der sittliche Wert jeder Gesellschaft: den letzten Schweiß- und Blutstropfen hat sie daran zu setzen, um es zu erzeugen und zu erhalten.

Und indem so die einzelne Gesellschaft in ihrer historischen Bedingtheit das *Gemeinsame*, das in ihr über

allen ihren Individuen waltet, zur Herrschaft in ihrem inneren und äußeren Leben bringt, strebt sie von ihrer natürlichen Grundlage empor, in sich das absolut *Allgemeingiltige* zur Erscheinung zu bringen. Das ist das letzte Ziel: aber jede Gesellschaft löst es nur innerhalb der Grenzen, die ihr durch die ursprüngliche, natürliche Gemeinsamkeit ihrer Sitte gesteckt sind.

Diese Aufgabe der Gesellschaft wurzelt also in dem Begriffe der Allgemeingiltigkeit: sie soll zum Bewußtsein und zur äußeren Darstellung bringen, was in ihr allgemein gilt. Dadurch schafft sie ihr Kultursystem. Damit aber ist nun zugleich der Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins, soweit es von der historischen Besonderheit unabhängig ist, gegeben. Die Pflicht des Individuums ist, im Dienste der Gesellschaft zu stehen, aber in dem Sinne, daß diese in gemeinsamer Arbeit ihr Kultursystem erzeuge. Das materiale Prinzip der Ethik lautet: tue das deine, damit in der Gesellschaft, der du angehörst, ihr gemeinsamer geistiger Gehalt zum Bewußtsein und zur Herrschaft gelange.

Aus diesem Grundsatz ergeben sich dann wieder nach der Methode des teleologischen Zusammenhangs eine Anzahl besonderer Pflichten, welche als *Kulturpflichten* zu bezeichnen sein dürften. Als Leitfaden für ihre Auffindung müßte wieder die psychologische Einteilung sich darbieten, wonach das Gesamtbewußtsein sich auf den drei Gebieten des Vorstellens, Fühlens, Wollens zu entwickeln hat, und immer handelte es sich um die unerläßlichen Bedingungen für die Gemeinsamkeit dieser Tätigkeiten. Jene inhaltlichen Hauptpflichten der Wahrhaftigkeit, der Sympathie, des Wohlwollens, auf welche alle Morallehren hindrängen, erscheinen hier neben anderen als die notwendigen teleologischen Konsequenzen der Aufgabe, und als die Realisierung des Kultursystems treten uns die drei großen Güter Wissenschaft, Kunst und Rechts-

ordnung entgegen, die in der Religion, wie ihre gemeinsame empirische Grundlage, so auch das Ziel ihrer idealen Vereinigung haben.

Doch seien diese Ausführungen auch für diesen wichtigsten Teil nur kurz hier angedeutet, wo es sich wesentlich um das Prinzip der Moral und um den Nachweis handelte, daß die kritische Methode auf dem Wege der teleologischen Besinnung zur Begründung eines Systems der Moral fähig ist, das von der Mannigfaltigkeit der besonderen Maximen in den historisch bedingten Formen der menschlichen Gesellschaft völlig unabhängig und dabei doch weit davon entfernt ist, in leeren Abstraktionen hängen zu bleiben. Freilich zeigen gerade diese Ausführungen auch, daß die „Moral" nur den Anfang und niemals das Ganze der Ethik als allgemeiner praktischer Philosophie ausmacht; denn auch der Begriff der Kulturpflichten, wie er hier ausgeführt wurde, bleibt noch immer im Formalen stecken. Er enthält die Bedingungen dafür, daß der Einzelne an seiner Stelle zur Verwirklichung des Kultursystems der ihm übergeordneten Gesellschaft, zur lebendigen Ausprägung ihrer Kulturwerte tätig sei. Welches aber diese Kulturwerte inhaltlich sind, blieb dabei wiederum unbestimmt, und es mußte ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß sie in jedem besonderen Falle von den historischen Bedingungen abhängig sind. Hier stehen wir somit in der Tat an der Grenze der kritisch aufweisbaren Allgemeingiltigkeit.

Für die inhaltlichen Kulturwerte selbst bedarf es deshalb eines anderen Geltungsprinzips als der teleologischen Evidenz, und dies kann nach allem nur historisch-empirischen Charakters sein. Es ist die im strikten Sinne nur tatsächliche Geltung des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs. Die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens mit der Verschiedenheit ihres Kulturinhalts liegen nicht zerstreut auseinander,

sondern sie bilden vermöge der Tradition den einheitlichen Lebensprozeß der Menschheit, worin jene Kulturwerte aus ihren anfänglichen halbbewußten und unfertigen Formen zur Klärung, Gestaltung und Umgestaltung gelangen. Der fortschreitende Zusammenschluß der Völker zur Menschheit, deren Idee sich aus dem biologischen Bestande der Gattung allmählich herausarbeitet, gibt dann freilich zuletzt auch die Gewähr des Vertrauens in eine höhere und tiefere Berechtigung der in dem geschichtlichen Prozeß errungenen Inhalte der Kulturwerte. In diesem Sinne, der hier nur noch kurz anzudeuten war, muß sich die Ethik als System der praktischen Philosophie in einer sachlich bestimmten Geschichtsphilosophie abschließen.

Pessimismus und Wissenschaft.

(1876.)

Es kann durchaus keine Frage sein, daß unter denjenigen Richtungen der allgemeinen Geistesbewegung, welche das Vorstellungsleben und die Charakterbildung des Einzelnen als die „höheren Mächte" bestimmen und beherrschen, in unserer Zeit der Pessimismus einen breiten und immer breitern Raum für sich in Anspruch nimmt: gleichviel, ob man ihn bekämpft oder vertritt, ob man ihn verketzert oder preist, ob man in ihm einen Wahn oder eine Religion sieht, man muß ihn als eine Tatsache betrachten und mit ihm rechten. Der Pessimismus ist zweifellos eine der am weitesten, wenigstens in den Grenzen des deutschen Kulturlebens verbreiteten Moden. Es gibt ganze gesellige und gesellschaftliche Kreise, in denen es als unfein betrachtet wird, mit dem Zustande der Welt zufrieden zu sein, und in denen es zum guten Ton geworden ist, das Elend des Daseins im gemeinsamen Gefühl überlegener Verurteilung und in freundlicher Mitteilung resignierender Gefühle zu ertragen. Es gibt ja nichts auf der weiten Welt, was die persönliche Eitelkeit angenehmer zu berühren vermöchte, als diese verachtungsvolle Erhebung nicht über einzelne Wesen, sondern über die Gesamtheit alles Seins und Lebens überhaupt! Unbedeutende Menschen mögen zufrieden im Ablauf der Dinge dahinwandeln: wer sich aber dazu aufschwingt, die Welt zu beurteilen und sie gar zu verwerfen, der zeigt eben dadurch, daß er an innerer Bedeutung über ihr steht! Aber es ist nicht nur aristokratisch, Pessimist zu sein: nicht minder als in den Salons wird der Pessimismus

auch auf den Gassen gepredigt, er geht mit jenen Agitationen Hand in Hand, die in den Kreisen rühriger Arbeit neue Bedürfnisse erregen, um ihnen dann die Unzulänglichkeit ihrer wirklichen Lage beweisen zu können, und er frißt sich so als eine Stimmung des Unmuts und der Unbehaglichkeit in alle Schichten der Bevölkerung hinein.

Von manchen Seiten ist wohl schon die Frage aufgeworfen worden, wie es doch erklärlich sei, daß eine solche Stimmung sich gerade in dieser Zeit der frischen Aufrichtung, der arbeits- und gedankenvollen Erhebung des nationalen Lebens im deutschen Volke Bahn gebrochen hat, und es bedürfte, wie es uns scheint, nicht gerade allzu tiefer psychologischer Studien und Einsichten, um dem Ursprung dieses auf den ersten Blick verwirrenden Gegensatzes nachzugehen. Allein so verlockend eine solche Aufgabe sein möchte, so müssen wir doch, da wir uns weder zum Kulturhistoriker noch zum Sittenrichter der eigenen Zeit berufen fühlen, auf ihre Ausführung verzichten, und indem wir den Pessimismus in seiner augenblicklichen Tatsächlichkeit ins Auge fassen, möchten wir seine Berechtigung nur nach einer bestimmten Seite hin zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, nach der Seite freilich, auf welcher wir die gefährlichste Form seines gegenwärtigen Auftretens erblicken müssen. Dieser Punkt in dem modischen Pessimismus, den wir freilich auch für den angreifbarsten halten, ist die Verbindung, in die man ihn mit wissenschaftlichen Theorien zu setzen versucht hat, sodaß es den Anschein gewinnen mußte, als ob die im Pessimismus ausgedrückte Überzeugung von der Schlechtigkeit der Welt ein beweisbares Resultat wissenschaftlicher Untersuchungen wäre.

Wenn wir es nun versuchen werden, nicht nur die in der Gegenwart bestehenden und einflußreichen Formen dieser Verbindung des Pessimismus mit der Wissenschaft, sondern auch die Möglichkeit einer solchen Verbindung

überhaupt einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen, so muß allerdings von vornherein darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine solche Kritik sich nicht minder auch gegen die gegenteilige Überzeugung richtet, wonach etwa eine ähnliche Ableitbarkeit optimistischer Ansichten aus philosophischen Prinzipien verlangt und für möglich gehalten würde. In dieser Beziehung stehen offenbar Optimismus und Pessimismus auf ganz gleicher Linie, und wir glauben zeigen zu können, daß die Wissenschaft mit dem einen ebenso wenig zu tun hat als mit dem andern — deshalb wird sich auch unsere Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Verbindung überhaupt von Anfang an gleichmäßig gegen beide richten, und nur der Umstand, daß die moderne Literatur allüberall von der „trüben Botschaft" des wissenschaftlich begründeten Pessimismus wiederhallt, kann uns veranlassen, den Nachweis von der Unhaltbarkeit dieser Verbindung wesentlich an dem Beispiel der pessimistischen Theorien der Gegenwart zu erhärten.

Optimismus und Pessimismus sind in ihrer ursprünglichen und einfachen Form Stimmungen, welche wir abwechselnd, zeitweise in uns selbst und bei anderen wahrnehmen. Die Gesetze der psychologischen Assoziation und Apperzeption machen es vollkommen begreiflich, daß ein bis zu einem besonders hohen Grade gesteigertes Gefühl der Befriedigung oder der Enttäuschung eine verhältnismäßig lange Zeit in uns dominieren und mit allen folgenden Vorstellungen in der Weise sich verbinden kann, daß wir an den letzteren hauptsächlich nur die jenem Gefühl entsprechenden Momente wahrnehmen. Namentlich tritt dies ein, wenn mehrfach hintereinander gleichartige Gefühle entweder der Lust oder Unlust sich in ihrer Kraft und Eindrucksfähigkeit gegenseitig verstärkt haben: es genügen dann auch eine Anzahl an sich geringer und sogar kaum merklicher Anlässe, um eine vollständig

ausgesprochene Stimmung zu erzeugen, wie es z. B. jeder erfahren haben wird, daß ihn morgens gleich beim Aufstehen die unbedeutendsten Dinge in eine pessimistische Tagesstimmung hineinärgern können. Zunächst also sind Optimismus und Pessimismus nichts anderes, als gewisse psychische Dispositionen, aus irgend welchen Gefühlen hervorgegangen, die dann aber leicht allem Neuerlebten ihr Gepräge aufdrücken. Jeder kennt solche Stimmungen, und es ist bekannt, wie sehr sie namentlich auch von rein physiologischen Vorgängen abhängen. Diese Stimmungen, anfänglich an sich nur vorübergehender Natur, können nun aber aus Gründen des Temperaments oder der persönlichen Erfahrungen, immer aber infolge gewisser lediglich psychologischer Tatsachen und Richtungen, mehr oder minder beharrlich werden, sodaß eine bestimmte Neigung des Individuums zu optimistischer oder pessimistischer Auffassung eintritt. Je mehr aber eine solche Neigung sich befestigt, um so mehr geht sie auch vermöge der in dem menschlichen Vorstellungsleben von Jugend auf angelegten und wirksamen Tendenz zur Verallgemeinerung des Denkinhalts in festgewurzelte Überzeugungen über, wonach die Gesamtheit der Dinge unter dem Lichte der einen oder der andern Stimmung betrachtet wird. Erfahren wir doch diese Verallgemeinerung eben schon in der einzelnen, vorübergehenden Stimmung: sind wir freudig bewegt, so sehen wir alle Dinge im rosigen Lichte, gehen leicht und gern über die Mängel hinweg und nehmen alles von der lustigen Seite; dem Traurigen dagegen ist alles traurig, er steht in jeder Betrachtung auf der Schattenseite und sucht geflissentlich die Dornen der Welt, um sich an ihnen neu zu verwunden. Selbst im physischen Organismus ist eine solche Beständigkeit der Stimmung angelegt, indem alles Lachen und Weinen sich selbst zu potenzieren geneigt ist. Sind wir erst einmal ins Lachen gekommen, so lachen wir über Dinge, an denen

bei ruhiger Betrachtung niemand etwas Lächerliches finden würde, und nicht nur von den kleinen Kindern dürfte es richtig sein, daß sie sich ins Weinen geradezu hineinheulen können. Um wie viel mehr wird diese Ansteckung und Verallgemeinerung der Stimmung da auftreten, wo sich schon durch Temperament und Erlebnisse beharrliche Stimmungen gebildet haben! Je nach ihren persönlichen Anlagen und dem Einfluß ihres eigenen Geschicks fassen daher die Menschen die sie umgebende Welt von der heitern oder von der trüben, von der guten oder von der schlechten Seite auf: und in tausend und abertausend Graden und Verhältnissen kreuzen sich deshalb in der Weltauffassung der Menschen Optimismus und Pessimismus, so jedoch, daß in jedem Einzelnen, der eine mehr ausgesprochene persönliche Ansicht besitzt, eines der beiden Elemente überwiegt. Was aber von den Einzelnen, gilt auch von den Völkern. Im allgemeinen wird stets die Jugend mehr optimistisch, das Alter mehr pessimistisch denken; im allgemeinen überwiegt in den klassischen Kulturvölkern das optimistische, in den romantischen das pessimistische Prinzip. Ebenso kann man auch in den Generationen eines und desselben Volkes die Auffassung von einem Extrem zum andern in oszillatorischer Bewegung verfolgen. Daß jedoch der Mensch niemals allein ein Produkt der äußern Verhältnisse ist, könnte man vielleicht am besten daraus beweisen, daß derjenige sehr irren würde, welcher mit Sicherheit voraussetzte, die sogenannten schlechten Zeiten seien stets die Schulen des Pessimismus, die guten diejenigen des Optimismus. Indem die Geschichte wie die gewöhnliche Erfahrung vielfach das Gegenteil aufweist, bestätigt sie die Abhängigkeit dieser Auffassungen von dem Temperament und dem Charakter, worin die Dinge betrachtet werden.

Solange nun Optimismus und Pessimismus diesen Stempel ihres subjektiven Ursprungs offen an der Stirn

tragen, sind sie in ihrer psychologischen Berechtigung durchaus unangreifbar. Man kann es niemandem verargen oder verbieten, sich nach seinem Charakter und seinem Schicksale eine Privatmeinung darüber zu bilden, welchen Wert für ihn die Welt und das Leben haben; und so sehr diese Meinungen das Denken und Tun der Einzelnen beeinflussen mögen, so werden sie doch nur bei besonders hoher Einseitigkeit als geradezu schädlich bezeichnet werden dürfen. Wir werden manchem wünschen, daß er etwas weniger optimistisch, manchem, daß er etwas weniger pessimistisch denke und verfahre, da beide Stimmungen, ins Extrem getrieben, die Tatkraft in gleicher Weise lähmen, der Optimismus, indem er leichtsinnig, der Pessimismus, indem er schwerblütig und gleichgiltig macht. Im allgemeinen jedoch sind beide Stimmungen als notwendige psychische Zustände und Richtungen vollkommen anzuerkennen. Aber die Sache ändert sich sofort, sobald eine der beiden Parteien ihre Weltauffassung der andern als eine von der subjektiven Stimmung unabhängige und als objektiv anzusehende und anzuerkennende Wahrheit aufdringen will. Handelt es sich um die optimistische oder pessimistische Beurteilung eines einzelnen Falles, so kann man in ruhiger, objektiver Weise darüber sich auseinandersetzen und die durch die persönliche Stimmung des einen oder des anderen herbeigeführten Trübungen der Einsicht eliminieren. Will sich dagegen die Stimmung als solche in eine Weltanschauung umsetzen und jene Verallgemeinerungstätigkeit der Stimmungsbetrachtung bis an das letzte Ende führen, wo dann das Urteil: „die Welt ist gut" oder „die Welt ist schlecht" den Anspruch auf objektive Wahrheit und allgemeine Anerkennung macht — dann stehen wir vor einer Prinzipienfrage ersten Ranges. Objektiv beweisen heißt wissenschaftlich beweisen. Nun besteht der Unterschied zwischen wissenschaftlichem und gewöhnlichem Den-

ken zu allererst in dem Ausschluß der Gefühle von dem Vorstellungsinhalte. Wissenschaftliche Betrachtung ist interessenlose Betrachtung und die erste, an sich freilich nur erst negative Bedingung des wissenschaftlichen Denkens besteht darin, daß alle Einflüsse des Gefühls und der Stimmung auf die Ausgangspunkte ebenso wie auf den Fortgang des Denkens sorgfältig ausgeschlossen werden. So wäre es denn in der Tat eine höchst eigentümliche und wunderbare Erscheinung, wenn das wissenschaftliche Denken in seinem letzten Resultate, in seinem abschließenden Urteil über den Zusammenhang der Dinge in eine jener vorher sorgfältig ausgeschlossenen Stimmungen zurückkehrte.

Dies aber ist nun gerade das Charakteristische in dem Auftreten des modischen Pessimismus. Er erhebt laut und offen den Anspruch, sein Urteil: „Die Welt ist schlecht, und es wäre besser, sie wäre nicht da" — dieses Urteil wissenschaftlich, d. h., da es sich um die Grundprinzipien der Dinge handelt, philosophisch erwiesen zu haben; er will den Inhalt der pessimistischen Stimmung als eine von der Subjektivität unabhängige und philosophisch bewiesene Wahrheit anerkannt haben. Es ist nicht schwer, die Gefährlichkeit dieser Kombination einzusehen, wenn man nur bedenkt, wie leicht das Denken der Masse sich von einer nur recht selbstgewiß auftretenden subjektiven Gewißheit imponieren und diese subjektive Gewißheit sich in eine Autorität verwandeln läßt. Zahlreiche Gemüter, welche die Lücken dieser Beweisführung und vor allem ihre von Anfang an schiefe und wissenschaftlich unberechtigte Fragestellung nicht zu bemerken imstande sind, fangen dann an, die Welt für schlecht und sich darin für recht unglückliche und verfehlte Existenzen zu halten, selbst wenn ihnen das bei sonst guten Verhältnissen manchmal recht schwer werden mag, und nachdem sie belehrt worden sind, daß ein einsichtiger und moralischer Mensch das

Elend der ganzen Welt in sich zur lebhaften Empfindung bringen muß, beginnen sie sich der optimistischen Regungen zu schämen, die etwa noch aus ihrer unbefangenen Natur von Zeit zu Zeit in ihnen aufsteigen mögen.

Freilich, an diesem Schein, als ob der Pessimismus wissenschaftlich begründbar und gar schon begründet sei, trägt die deutsche Philosophie selbst den größern Teil der Schuld. Sie hat ihn schon in dem Zeitpunkte auf sich geladen, als sie den nicht minder verfehlten Versuch antrat, den Optimismus aus wissenschaftlichen Prinzipien zu begründen. Es war bekanntlich Leibniz, der in seiner Theodizee damit gewissermaßen die Rechenprobe für den theologischen Teil seiner Weltanschauung machen wollte. Daß die Welt aus der schöpferischen Tätigkeit eines allweisen und allgütigen Gottes hervorgegangen, schien doch nur dann haltbar zu sein, wenn diese Welt nun auch selbst durchaus weise und gut eingerichtet wäre. Aber schon diese erste Probe fiel schlecht genug aus. Daß diese Welt gut im absoluten Sinne sei, wagte nicht einmal Leibniz zu behaupten, und er beschränkte seine Beweisführung darauf, daß sie unter den möglichen Welten die beste sei. Daher stammt denn auch der Superlativ in dem Ausdruck „Optimismus“ und dem danach gebildeten „Pessimismus“, während der eigentliche Sinn der beiden Stimmungen mehr die Ausdrücke Bonismus und Malismus verlangte, wie denn auch der letztere aus den pessimistischen Kreisen und Gegenwart vorgeschlagen worden ist. Ob freilich die Leibniz'sche Theodizee mit ihrer Lehre von der metaphysischen Negativität der Sünde und des Übels wirklich eine Apologie des ganzen Christentums bilden würde, ist eine andere Frage, welche durchaus verneint werden müßte. Denn das Christentum ist als Religion ebenso pessimistisch wie es als Dogma optimistisch ist; und nur so ist es erklärlich, daß sich der Schopenhauer'sche Pessimismus mit mindestens gleichem Rechte auf die Ur-

kunden des Christentums berufen konnte, wie der Leibniz'sche Optimismus.

Seit aber nun so der Anfang gemacht worden war, ist es gewissermaßen Sitte geworden, daß die Weisen ihr Urteil über den Wert und die Existenzberechtigung der Welt abgeben, und es hat natürlich nicht ausbleiben können, daß einige von ihnen dabei bedenklich das Haupt geschüttelt und sich mit dem Zusammenhange der Dinge nicht so ganz einverstanden erklärt haben. Selbst Kant fiel, als er noch nicht ganz er selbst war, einmal in die Schlingen des Leibniz'schen Optimismus und schrieb darüber eine kleine Schrift, die er in seinem Alter verleugnet hat. Wie aber schon bei Leibniz, so trat auch später der Optimismus oder der Pessimismus immer in Verbindung mit den höchsten metaphysischen Spekulationen auf. Als die deutsche Philosophie an die Stelle des persönlichen Gottes die souveräne Weltvernunft setzte, da mußte natürlich auch dieser die Vollendung alles einzelnen Seins entsprechen, und der bekannte Satz: „Alles was ist, ist vernünftig", war das letzte Stichwort des idealistischen Optimismus. Allein während diese Überzeugung die offizielle Philosophie der Deutschen ausdrückte, brachen sich im stillen immer mehr jene schon von Fichte angeregten, von Schelling näher ins Auge gefaßten, von Baader aus der alten deutschen Mystik hervorgeholten, endlich von Schopenhauer klar und scharf ausgesprochenen Gedanken Bahn, welche im Weltgrunde ein Irrationales, teils Über-, teils Unvernünftiges aufsuchten, und im Zusammenhange damit hob man denn auch die Irrationalität und die Unvernünftigkeit, das Elend der aus diesem Grunde hervorgegangenen Welt stärker hervor. Es bildete sich unter dem Einfluß Schopenhauer's eine wahre Manie heraus, den „Wert des Lebens" zu beurteilen, bis schließlich, als sei man an einem synthetischen Ende dieser Bewegung angelangt, Hartmann die Meinungen von Leibniz und

Schopenhauer in der äußerst witzigen Weise kombinierte, daß zwar mit dem Ersteren anerkannt wurde, diese Welt sei die beste der möglichen, dann aber mit dem Letzteren die Schlechtigkeit dieser bestmöglichen Welt behauptet und daraus gefolgert wurde, daß, wenn die bestmögliche Welt so miserabel ausgefallen sei, es doch sicher besser wäre, sie wieder zu vernichten.

Will man diesen schwankenden und wechselnden Meinungen gegenüber einen sichern Standpunkt der Beurteilung ihrer Berechtigung gewinnen, so muß man sich zunächst über das diesen Gegensätzen gemeinsam zugrunde Liegende orientieren. Die beiden entgegengesetzten Urteile: „die Welt ist gut" und „die Welt ist schlecht" haben offenbar die gemeinsame Absicht, den Wert des Universums zu beurteilen. Sie enthalten nicht ein theoretisches *Urteil* zur Feststellung oder zur Erklärung der Wirklichkeit, sondern vielmehr eine die erkannte Wirklichkeit beifällig oder mißfällig charakterisierende *Beurteilung*. Das Urteil ist somit teleologisch; und zwar ist sein Gegenstand, das beurteilte Objekt, in diesem Falle nicht ein einzelnes Ding oder eine bestimmte Art von Dingen, sondern das Universum. Wir brauchen deshalb in den noch immer nicht geschlichteten Streit über die teleologische Betrachtungsweise einzelner Vorgänge in der Natur gar nicht einzutreten, wenn wir für unsern Zweck lediglich die Behauptung aufstellen und zu begründen suchen, daß sich die Wissenschaft für die Beurteilung des Universums, für ein Urteil über den Wert der Welt von vornherein für durchaus inkompetent erklären muß, und daß sie dies tun muß nicht etwa aus einer mißverständlichen Bescheidung und Bescheidenheit, sondern vielmehr aus der klaren Einsicht in die völlige Unmöglichkeit einer solchen Beurteilung.

Die Urteile: „die Welt ist gut, die Welt ist schlecht" messen, wie alle Urteile, in denen die Prädikate gut und schlecht vorkommen, das Subjekt des Satzes, diesmal

also das Universum, an einem Beurteilungsprinzip, d. h. an einem Zwecke, und je nachdem sie finden, daß der Gegenstand diesen seinen Zweck erfüllt oder nicht erfüllt, erklären sie ihn für gut oder für schlecht. Der Optimismus und der Pessimismus fallen somit unter diejenigen Beurteilungen, welche den Wert eines Gegenstandes für eine Bestimmung oder einen Zweck prüfen, und stehen folglich unter den allgemeinen Regeln solcher Beurteilung. Nun ist es hinlänglich bekannt, ein wie weiter Spielraum auf diesem Gebiete der subjektiven Willkür offen steht und wie außerordentlich schwer es ist, in derartigen „Beurteilungen" wirklich objektive wissenschaftlich zu beweisende und anzuerkennende Gesichtspunkte und Kriterien aufzustellen. Denn es ist klar, daß man in dieser Richtung die willkürlichsten und abenteuerlichsten Urteile aufstellen kann, und daß eine derartige Beurteilung nur unter ganz bestimmten und genau festzustellenden Bedingungen eine objektive Berechtigung beanspruchen darf. Wenn ich mir ein Paar Tanzstiefel bestelle und nachher dem Schuster Vorwürfe mache: „sie sind schlecht, denn ich kann sie nicht essen", so wird man mich für verrückt halten; wenn ich ihm sage: „sie sind schlecht, denn ich kann damit keine Gletscher besteigen", so wird man mich lächerlich finden; sage ich aber „sie sind schlecht, denn sie sind zu schwer oder zu wenig biegsam", so werde ich, die Tatsache vorausgesetzt, in meinem Rechte sein. Was ist der Unterschied zwischen diesen drei Beurteilungen? Die erste, offenbar unsinnige, mißt den Gegenstand an einer Bestimmung, den er niemals haben kann; die zweite nicht gerade unsinnige, aber durchaus unberechtigte, mißt ihn an einem Zwecke, zu welchem ich ihn zwar verwenden könnte, zu welchem er aber seinem ursprünglichen Sinne nach nicht bestimmt war; die dritte, richtige, endlich bezieht ihn auf die Bestimmung, für welche er ursprünglich und seinem ganzen Wesen nach da ist. Von diesen drei möglichen

Formen der Beurteilung ist offenbar nur die dritte die objektiv begründete, die beiden anderen unterscheiden sich nur durch den Grad der Willkürlichkeit, mit der ein Gegenstand an einem ihm selbst durchaus fremden Zwecke gemessen wird. Gleichwohl ist namentlich die zweite Art von Beurteilungen eine im gewöhnlichen Vorstellungsmechanismus, wenn auch nicht in so krasser Form wie in dem gewählten Beispiel, überaus häufig vorkommende Erscheinung, die Beurteilung eines Gegenstandes nach einer Bestimmung, wozu man ihn zwar verwenden kann, wozu er aber seinem eigenen Wesen nach ursprünglich nicht da ist. Wenn jemand, aus der Kirche kommend, die Beurteilung abgibt: „die Predigt war schlecht, denn sie war nicht amüsant", so wird das der Geistliche sehr übel nehmen und als einen durchaus willkürlichen Maßstab der Beurteilung mit Recht zurückweisen; aber es wäre doch eben möglich, daß jemand zu diesem seinem persönlichen Zwecke Predigten anhörte. Sehr witzig hat einmal Heinrich Heine so äußerlich willkürliche Betrachtungsweisen ironisiert, indem er erklärte, er für seine Person teile alle Pflanzen in solche ein, welche man essen kann, und in solche, welche man nicht essen kann. Allein diese willkürliche Beurteilungsweise der zweiten Art tritt nicht immer in so handgreiflicher Form auf, sondern meistens in sehr versteckter Weise und mit scheinbar sehr sicherer Begründung. Kinder und Erwachsene bedienen sich ihrer fortwährend, und um nur eins der allergeläufigsten Beispiele anzuführen — was ist es denn anders, wenn wir so häufig von den besten und verständigsten Menschen Urteile hören müssen, wie dieses: „Dieses Kunstwerk ist schlecht, denn es ist unmoralisch". — Wenn es solchen Willkürlichkeiten der Beurteilung gegenüber nun eine objektive Form des teleologischen Urteils geben soll, so ist es nur auf dem einen Wege möglich, daß der Zweck, an welchem der Gegenstand gemessen werden soll, objektiv, d. h. wissen-

schaftlich als derjenige nachgewiesen wird, welcher wirklich als die dem Dasein des betreffenden Gegenstandes vorhergehende Bestimmung desselben objektiv vorhanden war. Es geht daraus von vornherein hervor, daß die Anzahl der mit wissenschaftlicher Begründung zu beurteilenden Objekte sich auf den relativ geringen Umfang derjenigen beschränkt, deren Entstehung aus einem Zweckgedanken unzweifelhaft nachgewiesen werden kann.

Ist dies richtig, so leuchtet ein, daß von einem wissenschaftlich begründbaren Urteil über den Wert des Universums, d. h. also von einer wissenschaftlichen Begründung des Optimismus oder des Pessimismus nur unter der Bedingung die Rede sein könnte, daß erstens das Universum überhaupt einen Zweck oder eine Bestimmung hat, und daß zweitens wir denselben mit Sicherheit wissen. So schwer es nun dem an die Zweckbeurteilung aller einzelnen Dinge von Jugend auf gewöhnten gemeinen Bewußtsein ankommen mag, sich die Gesamtheit der Dinge ohne einen Zweck, den sie erfüllen sollen, vorzustellen, so schwer wird es andrerseits dem wissenschaftlich geschulten Denken, sich auch nur die Möglichkeit irgendeines Zweckes, dem das Universum untergeordnet wäre und nach dem es deshalb beurteilt werden müßte oder dürfte, auch nur annähernd vorzustellen. Denn jede Zweckbestimmung, die dafür hypothetisch aufgestellt würde, wäre doch immer nur wieder eine der zahllosen Bestimmungen in der unendlichen Weite der Wirklichkeiten und somit nur ein Teil des Universums selbst. Wohl vermögen wir Einzelnes mit Einzelnem in zweckmäßige Beziehung zu setzen, aber um aus dem Universum herausgehend einen Zweck für dasselbe ausfindig zu machen, fehlt uns nach dem Begriffe des Universums selbst jede Denkmöglichkeit. Sollte demnach auch für eine etwa höher angelegte Vorstellungstätigkeit ein Ausweg aus diesem Zirkel möglich sein, so müssen wir doch bekennen, daß die menschliche Wissen-

schaft von einem Zwecke, der die Bestimmung des Universums ausmachte und das Kriterium seiner Beurteilung abzugeben vermöchte, nichts weiß und nichts wissen kann. Vom Universum gibt es keinen Zweck, der objektiv nachweisbar wäre.

Wenn wir also dennoch von mannigfachen Versuchen, die Welt auf einen Zweck zu beziehen und danach zu beurteilen, in der Geschichte des menschlichen Denkens hören, so werden wir darin immer nur eine, wenn auch subjektiv noch so begründete, so doch objektiv niemals zu rechtfertigende Übertragung der an der Betrachtung der Einzeldinge großgewordenen Auffassung auf den Begriff des Universums zu sehen haben. Es ist so selbstverständlich, daß der Mensch immer und auf allen Stufen der Kultur die Gesamtheit der Dinge unter dem Gesichtspunkte betrachtet, den er selbst als den höchsten und wertvollsten anzusehen gelernt hat, so selbstverständlich, daß er auch die Wissenschaft zum Nachweise dieser Beziehung heranzuziehen sucht. Daraus eben erklärt sich die Mannigfaltigkeit solcher Beurteilungen, welche die Geschichte aufweist. Mancher wird die höchsten Güter seiner persönlichen Überzeugung sich zu diesem Weltzwecke zu verklären suchen; ein anderer wird, wenn auch vielleicht nicht offen theoretisch, aber doch praktisch dem Gedanken huldigen, die Welt sei dazu da, daß er sich darin möglichst wohl fühle; der dritte wird, diesen Gedanken verfeinernd, der Überzeugung leben, die Welt sei dazu da, in der Erkenntnis betrachtet zu werden. Aber das sind keine objektiv begründbaren, wissenschaftlich beweisbaren Standpunkte, und alle darauf gegründeten beifälligen oder mißfälligen Urteile über die Art und Weise, wie die Welt diesen Zwecken entspricht, fallen somit unter die Kategorie jener zweiten, willkürlichen Form der Beurteilung. Jede den Einfluß der Gefühle und Stimmungen auf den Gedankengang ausschließende Wissenschaft muß deshalb auch

die Frage, ob die Welt gut oder schlecht sei, d. h. ob sie ihrem Zweck entspreche oder nicht entspreche, von vornherein als schief gestellt ablehnen. Die jetzt so viel erhobene Frage, ob Optimismus oder Pessimismus, ist deshalb gar kein Problem der wissenschaftlichen Philosophie. Optimismus und Pessimismus können in der Wissenschaft nur Platz finden als Erscheinung auf dem Gebiete der individuellen und der kulturhistorischen Psychologie, welche als interessante Gebilde höchst komplizierter Verschmelzungsprozesse aufgewiesen und erklärt werden müssen.

Wenn somit keine der im Optimismus oder Pessimismus ausgesprochenen Beurteilungen der Welt das Prinzip der Beurteilung als objektiv berechtigt nachweisen kann, so sehen wir doch dem Einwurf entgegen, daß diese ganze Entwicklung schließlich nur gegen die freilich mit eine Hauptsache bildende Formulierung der darin niedergelegten Erkenntnis sich richten könne. Es möchte vielleicht zugegeben werden, daß in bezug auf eine objektive Beurteilung die angewendeten Maßstäbe allerdings willkürlich seien, aber es bliebe doch immerhin eine Möglichkeit, daß mit wissenschaftlicher Gewißheit nachzuweisen wäre, daß die Welt einem solchen willkürlich gesetzten Zwecke in der Tat entspräche oder nicht entspräche. Und wäre dann diese Bestimmung nur eine recht tief aus dem Wesen der menschlichen Auffassung heraus geschöpfte, so bliebe dann doch die ungeheure Wichtigkeit einer solchen Erkenntnis bestehen. Man könnte mit einem Worte die Namen des Optimismus und des Pessimismus und den darin enthaltenen Anspruch auf eine objektive Beurteilung des Universums preisgeben, um dadurch die Anerkennung zu retten, daß es wenigstens wissenschaftlich durchführbar sei, zu beweisen, in welchem Grade das Universum einem solchen willkürlich gesetzten Zwecke entspräche oder nicht entspräche. Man würde darauf verzichten, die Welt deshalb gut oder schlecht zu nennen; aber man würde es

für objektiv entscheidbar halten, ob in der Welt einer der von der menschlichen Willkür setzbaren Zwecke erfüllt sei oder nicht. Allein selbst diesen schon bedeutend herabgeschraubten Anspruch würden wir nicht bestehen lassen können, und wir wollen deshalb versuchen, ihn an den hervorragendsten Gesichtspunkten des neuern philosophischen Pessimismus zu prüfen.

Es sind deren wesentlich drei aufgestellt worden, von denen allerdings in das allgemeine Bewußtsein fast nur der eine übergegangen ist. Als den Zweck der Welt, den sie in der Tat nicht erfülle, hat man erstens die Erhaltung ihres eigenen Bestandes, zweitens die möglichst hohe Glückseligkeit, drittens die Realisierung sittlicher Prinzipien angesehen; der vulgäre Pessimismus bezieht sich natürlich nur auf die in der Welt mögliche Erfüllung des Glückseligkeitstriebes.

Der erste dieser Zwecke ist nicht so recht eigentlich ein wirklicher Zweck, den das Dasein und die Entwicklung der Dinge zu erfüllen hätte, sondern das Universum wird darin unter den dialektischen Begriff des Selbstzwecks gesetzt und seine Bestimmung somit wesentlich in die bloße Erhaltung seiner Existenz verlegt. In dieser Hinsicht müßte nun also der Pessimismus die kühne Behauptung aufstellen, die Mittel, mit denen die bestehende Welt sich selbst in ihrem Zusammenhange erhält, seien für diesen Zweck unzulänglich und unzweckmäßig. Wenn es wirklich so wäre und der Bestand des Universums somit ernstlich in Frage gestellt wäre, so müßte das Ende der Welt dem mit ihrem Zustande unzufriedenen Pessimisten sicher ein Gegenstand der Befriedigung sein; allein dies Gefüge der Dinge, an dem sich schon mancher den Kopf eingerannt hat, macht einen so verzweifelt beständigen Eindruck, daß es vermutlich selbst den Mehrheitsbeschluß der Hartmannianer, es in das Nichts zurückzuschleudern, im ruhigen Fortgange seiner Bewegungen überdauern wird. Und seit die

moderne Naturwissenschaft sich zu dem Prinzip der Erhaltung der Kraft bekannt hat, dürfte für die Ausbreitung solcher Ansichten kaum mehr Hoffnung sein; daher denn auch diese Art des Pessimismus nicht recht hat aufkommen können. Schopenhauer machte einmal dazu den Versuch, als er im überschäumenden Groll behauptete, diese Welt sei so schlecht, daß sie nur mit knapper Not überhaupt existiere, und daß, wenn sie nur um ein Haar breit schlechter wäre, sie zerfallen müßte. Er mußte, als er das schrieb, seine Lehre von der „Sempiternität" der Materie und seine sonst so begeistert ausgesprochene Bewunderung für die Zweckmäßigkeit der Natur völlig vergessen haben. Aber er konnte diese Behauptung nicht einmal festhalten; denn alle Tatsachen und Möglichkeiten, mit denen er sie zu begründen suchte, bezogen sich nicht auf den Untergang des Universums, sondern nur auf die Zerstörung der gegenwärtigen Formen seiner Existenz. Diesen Gedanken haben denn auch die neueren Pessimisten als eine von vornherein verlorene Position sogleich aufgegeben.

Um so mehr aber haben sie die schon bei Schopenhauer am meisten hervortretende zweite Art des Pessimismus, den „eudämonologischen Pessimismus", zu begründen unternommen. Dieser geht also von dem Grundsatze aus, die Welt sei dazu da, möglichst viel Glückseligkeit hervorzurufen. Der neuere Pessimismus bekennt sich unumwunden zu diesem Prinzip und erklärt konsequenter Weise, daß auch die Sittlichkeit nur als eins der Mittel, vielleicht als das zweckmäßigste, für diesen letzten und höchsten Zweck angesehen werden könne. Es ist nun charakteristisch, in welcher Weise die Philosophie des Unbewußten diesen ihren eudämonistischen Grundgedanken zu begründen weiß. Zuerst wird durch eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, deren völlig illusionärer Charakter für jeden, der die Prinzipien dieser Rechnung und den Wert ihrer

Anwendbarkeit kennt, durchsichtig ist, der Leser überredet, daß die Natur überhaupt nach Zwecken verfährt. Dann wird, „um die Kette der Finalität zu schließen", diese Annahme mit der andern gleichgestellt, daß die Natur als Ganzes, das Universum einen Zweck zu erfüllen habe. Aus dieser Annahme wird endlich, nachdem alle anderen sonst etwa aufgestellten Zwecke, darunter auch die Sittlichkeit, abgewiesen worden sind, geschlossen, daß, da doch das Universum überhaupt einen Zweck haben müsse, die Glückseligkeit allein übrig bleibe! Daß, selbst jene Annahme zugegeben, der Zweck des Universums möglicherweise ein noch nicht aufgestellter, daß er überhaupt vielleicht vom Unbewußten nicht offenbart sein könnte, wird dabei als ein vermutlich ganz törichter Einwurf nicht in Betracht gezogen — genug, es ist sonnenklar bewiesen, daß die Glückseligkeit der Zweck des Universums ist. Auf solchen Schlüssen beruht der Pessimismus, der bereits das Heraufdämmern einer neuen Religion der Menschheit in sich bemerkt hat! Wir haben es hier nicht mit einer logischen Gedankenkette, sondern mit einer Reihe von Assoziationen rein psychologischer Natur zu tun, welche sich deshalb so überaus eindrucksvoll erwiesen haben, weil dieselben Assoziationen auf dem natürlichen Standpunkte der menschlichen Weltauffassung fortwährend geschehen. Es ist das Einfachste und das Natürlichste auf der Welt, daß jeder Mensch so glücklich wie möglich sein will und daß er alle Dinge seiner Erfahrung zunächst auf das Interesse hin prüft, welches er an ihnen nehmen kann; er betätigt dies immer mehr und gewinnt dadurch immer mehr Instanzen für das verallgemeinernde Urteil, daß alles überhaupt nur für diese Glückseligkeit da sei. So muß denn jeder von uns seine natürliche „induktive" Tätigkeit gewaltig zügeln, um nicht zu dem „spekulativen Resultate" zu kommen, daß die Welt zu seiner Glückseligkeit da sei. Kommt er aber einmal zu dieser Ver-

allgemeinerung, so verlangt er auch, daß die Welt diesen ihren Zweck erfüllt, und tut sie's nicht, so ist sie „schlecht". Man sieht, dies Verlangen und damit beide Beurteilungen, welche nach diesem Verlangen die Welt auffassen — sie sind rein pathologisch. Das Interesse, welches unsere Zeit an den Streitfragen des Optimismus und Pessimismus nimmt, ist kein wissenschaftliches, sondern ein an die Wissenschaft völlig unberechtigter Weise gerichtetes Verlangen, die Welt aus dem Triebe der Genußsucht zu beurteilen.

Aber nun könnte man zwar zugestehen, dieser Trieb sein ein willkürlicher Gesichtspunkt der Beurteilung, aber doch daran festhalten, er sei ein sehr wichtiger, der wichtigste Trieb des Menschendaseins, und es sei doch wohl wert, das Universum daraufhin zu prüfen. Man wolle ja darum nicht die Welt wissenschaftlich beloben oder tadeln, sondern man wolle lediglich eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, ob es in der Welt mehr Glück oder Unglück gäbe. Unter diesem Gesichtspunkte wären also die Untersuchungen der Optimisten und der Pessimisten gewissermaßen nur als Beiträge für eine Art von eudämonologischer Statistik zu betrachten, als Vorarbeiten für eine statistische Feststellung des Zahlenverhältnisses von Glück und Unglück im Universum. Das Nächstliegende wäre dann also, man zählte beide, Lust und Unlust, einfach aus. Allein das ist nicht nur deshalb unmöglich, weil man eben das Universum überhaupt nicht auszählen kann, sondern vor allem schon in ganz beschränkten Kreisen deshalb nicht, weil man, um das Plus und Minus richtig abzuwägen, niemals nach den als Lust- oder Unlustreize bekannten äußeren Vorgängen, sondern nach dem Grade der Gefühle abschätzen müßte, und weil man dazu eines uns völlig mangelnden gemeinsamen Gradmessers der Gefühle bedürfte. Dies eudämonologische Thermometer würde nämlich bekanntlich schon bei zwei Wesen nächster Verwandtschaft, also etwa bei zwei Menschen desselben

Alters, Berufs usw., für dieselbe Veranlassung merklich verschiedene Höhen angeben. Da nun also hier die Induktion doch nicht recht ausreichen möchte, so hat man den Beweis von der Mehrheit der Unlust durch begriffliche Deduktion zu führen gesucht. Zuerst tat das Schopenhauer, indem er, ebenso wie der optimistische Leibniz die Negativität des Übels darzutun gesucht hatte, nun seinerseits die Befriedigung des Willens und das Glück als etwas Negatives nachzuweisen suchte. Da aber die Gefühle der Lust — und die Gefühle sollen ja gegeneinander abgeschätzt werden — doch trotz der vielleicht teilweise negativen Veranlassungen gerade so real bleiben wie diejenigen der Unlust, so mußte auch dieser verfehlte Versuch von der neuern Verteidigung des Pessimismus preisgegeben werden. Nicht anders erging es dem scheinbar schlagendsten Beweise, den Schopenhauer aus dem Wesen des Willens zu führen suchte: der Wille sei jedesmal das Bedürfnis nach einem noch Unerreichten, folglich eo ipso Unlust. Werde er nun nicht erfüllt, so steigere sich diese Unlust zu mächtigem Schmerze, werde er erfüllt, so müsse von der entspringenden Lust doch immer jene erste Unlust in der Gesamtschätzung abgezogen werden. Soll daraus auf eine überwiegende Summe von Unlust in der Welt geschlossen werden, so muß außerdem vorausgesetzt werden erstens, daß der Zuschuß von Unlust bei unbefriedigtem Wollen die anfängliche Unlust auf einen mindestens ebenso hohen Grad steigert als die Gradhöhe der bei der Befriedigung des Willens eintretenden Lust beträgt, was zu beweisen bleibt, und zweitens, daß der Wille mindestens ebenso oft unbefriedigt bleibt, als er befriedigt wird, was gleichfalls zu beweisen bleibt. Außerdem aber ist dagegen zu konstatieren, daß eine große Anzahl von Lustgefühlen überhaupt ohne jedes vorhergehende Gefühl des Bedürfnisses erfahrungsmäßig eintritt. Indem er daher auf diese Beweise verzichtet, stellt Hartmann fünf anthropolo-

gische Argumente auf, welche den durchgängigen Überschuß von Unlust in der empfindenden Seele erhärten sollen: die Nervenermüdung, welche die Unlust vermehrt, die Lust vermindert, die geringe Höhe der aus dem Nachlassen der Unlust entspringenden Lust, das leichtere Bewußtwerden der zur Unlust führenden Reize, die längere Dauer der Unlust gegenüber dem kurzen Verklingen der Lust, die Neigung des Bewußtseins, bei momentan gleichen Quantitäten von Lust und Unlust der letztern das Übergewicht zu geben. Von diesen fünf Argumenten möchte zunächst das letzte eben nur für den Pessimisten, niemals für den Optimisten gelten, da es geradezu nichts anderes als eine Beschreibung der pessimistischen Stimmung enthält. Aber selbst wenn die vier ersten, wie wir es auch nur bedingt zugeben können, erfahrungsmäßig feststellbare Tatsachen sind, so folgt daraus das zu Beweisende noch durchaus nicht; denn alle diese Bestimmungen sind nur relativ, und sie würden den verlangten Beweis nur dann mit Sicherheit leisten können, wenn zugleich objektiv feststellbar wäre, daß die Summe der im Universum auftretenden Lustreize die Summe der Unlustreize nicht um so viel übersteigt, daß sie durch die in diesen vier Tatsachen begründete Verminderung noch immer nicht bis zur Unlustsumme herabgedrückt würde. Angenommen freilich, es gibt in der Welt etwa ebensoviel Veranlassungen zur Unlust wie zur Lust, könnten jene Argumente vielleicht Beweiskraft gewinnen — allein wer begründet uns diese Annahme? Genug, es ist keine objektive Beweisführung bisher gefunden worden, welche die unmögliche Auszählung und Abschätzung von Glück und Unglück im Universum a priori ersetzen und damit für ein optimistisches oder pessimistisches Resultat entscheidend werden könnte. Alle diese Versuche sind ebenso willkürlich, wie die darin notwendigen Abschätzungen der verschiedenen Grade von Lust und Unlust, und wenn der Pessimist

Schopenhauer seine Abschätzungen in das Aperçu zusammenfaßt, man möge das Verhältnis von Glück und Unglück in der Welt nach dem Verhältnis schätzen, worin das Lustgefühl des fressenden Tieres zu dem Unlustgefühl des gefressenen steht — was würde er einem Optimisten erwidern können, der ihn fragte, was alle Schmerzen der Mutter wiegen gegen die Seligkeit, mit der das Kind an ihrem Halse ruht?

Endlich aber, geben wir einmal zu, es ließe sich diesen willkürlichen Schätzungen und Zählungen gegenüber ein objektives Prinzip der Rechnung finden, und das Resultat derselben zeigte nun schließlich mit Sicherheit ein immerhin bedeutendes Übergewicht auf seiten der Lust oder der Unlust — was wäre denn nun der Wert dieses Resultats? Für jeden einzelnen Gefühlszustand des einzelnen Wesens sind bekanntlich nicht nur die Gefühlszustände der übrigen Wesen, sondern auch die früheren oder späteren Gefühlszustände desselben Wesens völlig indifferent: denn sofern diese anderen Gefühlszustände selbst Momente des Vorstellungsinhalts in dem einzelnen Zustande sind, müssen sie in dem Begriff desselben als Erinnerungen, Hoffnungen u. s. f., d. h. als integrierende Bestandteile dieses Zustandes schon mitgedacht sein. Was hat nun da das Zusammenrechnen für einen Sinn? Welchem realen Verhältnis entspricht das Resultat dieses Zusammenrechnens? Es heißt immer, man kompensiere gleichgradige Quantitäten von Lust und Unlust und sehe nach, wo ein Überschuß bleibt. Ein Lustgefühl und ein Unlustgefühl können sich doch nur so kompensieren, respektive einen Überschuß nach einer der beiden Seiten geben, daß sie gleichzeitig in demselben Wesen als entgegengesetzte Momente seiner Gefühlserregung auftreten. Ohne diese Bedingung gibt es gar keine reale „Kompensation". Sehr richtig ist die Bemerkung, daß ein Glas Bier, welches wir heute trinken, den Durst nicht kompensiert, der uns vor

zehn Jahren einmal plagte: aber ebenso gilt auch der allgemeinere Satz, daß kein Unglück, das uns einmal betrübte, durch irgendein späteres Glück wieder gut gemacht werden kann, nicht minder jedoch auch der andere Satz, daß kein Glück, das wir einmal genossen, durch irgendein noch so großes Unglück wieder aufgehoben werden kann. Wenn es uns manchmal anders erscheinen möchte, so beruht das auf einer Verwechslung der unmittelbaren Gefühlsmomente mit den Erinnerungen und den von diesen erzeugten Gefühlen. Erinnern wir uns später in einem und demselben Momente zugleich einer Anzahl glücklicher und einer Anzahl unglücklicher Momente, so können sich die von diesen Erinnerungen ausgehenden Gefühle vielleicht kompensieren und einen Überschuß nach irgend einer Seite geben; allein jene ersten realen Gefühle bleiben davon natürlich für eine solche Schätzung gänzlich unberührt. Die ganze Rechnung der Optimisten und Pessimisten hätte deshalb einen realen Wert nur für ein Allbewußtsein, in welchem sämtliche Gefühle aller Wesen aller Zeiten als Momente eines einzigen Gefühlszustandes aufträten, welches Allfreude und Alleid gegeneinander kompensierend abwöge und je nach dem Erfolge glücklich oder unglücklich oder — indifferent auf dem „Nullpunkt der Empfindung" wäre. Ein solches Allbewußtsein lehnen die pessimistischen Theorien der Gegenwart geflissentlich ab, und für sie schwebt so das Resultat der eudämonologischen Statistik durchaus in der Luft. So viel aber ist klar, daß für das endliche Bewußtsein des Einzelnen das Resultat dieser Rechnung, wohin es auch ausfallen möge, durchaus bedeutungslos bleibt, zumal vom eudämonistischen Standpunkte aus, wo man doch dem Weltzweck der höchsten Glückseligkeit nur so dienen kann, daß man in seinem nächsten Kreise, vor allem aber am sichersten in sich selbst, so viel als möglich Glückseligkeit zu befördern sucht.

Diesem Haschen nach dem Glück und der Lust hat der größte deutsche Denker das eherne Wort entgegenhalten: „Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.“ Diesen zunächst auf das menschliche Leben bezogenen Gedanken hat er dann, obwohl er die wissenschaftliche Erkenntnis des Universums als Weltganzen ablehnte, doch nach seinem Prinzip des „moralischen Glaubens“ auf das Universum ausgedehnt, und in konsequenter Durchführung dieser Gedanken hat später Fichte die Realisierung der sittlichen Ordnung für den Zweck des Universums erklärt. So sehr man nun den edlen, reinen Sinn bewundern mag, der in diesem Gedanken sich aussprach, so gern man die belebende und innerlich kräftigende Wirkung anerkennen wird, die von diesem moralischen Idealismus in die deutsche Jugend geströmt ist, so sehr muß man auch zugeben, daß, so wie der Wert, schließlich auch die Begründung dieses Gedankens mehr in dem großen Zuge des Charakters als in der nüchternen Beweisführung der Wissenschaft gesucht werden mußte. Die Geschichte selbst hat den Untergrund jener dialektischen Beweisführungen durch seine eigene stetige Wandelbarkeit zerstört, und wir brauchen deshalb nicht besonders auszuführen, daß jener Gedanke einer strengen wissenschaftlichen Begründung bisher entbehrt und stets wird entbehren müssen, weil, um die Möglichkeit irgend eines Zweckes herbeizuführen, immer schon etwas, d. h. also das Universum selbst, da sein muß. Es liegt auch keine Veranlassung dazu vor, weil der auf die Beurteilung nach diesem sittlichen Zweck gegründete, d. h. der Fichte'sche, Pessimismus, auf den sich übrigens die modernen Pessimisten doch lieber nicht berufen sollten, zurzeit, wenigstens literarisch, kaum vertreten und auch überhaupt für eine Verbreitung in der großen Masse recht wenig geeignet sein dürfte. Denn er appelliert nicht an den freilich überall ein Echo findenden Glückseligkeits-

trieb, sondern an den tiefen Ernst sittlicher Betrachtung, und indem er an dem sittlichen Zwecke den gegenwärtigen Zustand der Dinge prüft, muß er ihn verwerfen. Wenn wir die Tendenz auch dieses Pessimismus auf Beurteilung der Welt als unberechtigt zurückweisen müssen, so haben wir doch die Grenzen zu bestimmen, in denen ein solcher ethischer Pessimismus seine Berechtigung hat. Überall nämlich, wo ein wahrhaft sittliches Streben existiert, da wurzelt es in der Überzeugung, daß es anders werden muß in einem gegebenen Zustande, daß einiges nicht ist, was sein sollte, und daß einiges ist, was nicht sein sollte. Jeder sittliche Entschluß enthält deshalb eine auf sittliche Zweckbestimmungen bezogene Verwerfung des gegenwärtigen Zustandes, und wenn man unter diesem moralischen Pessimismus die Überzeugung verstehen will, daß der bestehende Zustand der Dinge noch an irgendeiner Stelle, *die man zunächst selbst vertritt*, dem Ideal sittlicher Gestaltung nicht entspricht, dann muß man gestehen, daß diese Art des Pessimismus — die einzige, deren relative Berechtigung uns zweifellos erscheint — die treibende Kraft in allen edlen Erscheinungen des Menschenlebens ist. Aber eben deshalb beschränkt sich auch das in diesem Pessimismus ausgesprochene Verwerfungsurteil immer auf einen gegebenen Zustand des Menschenlebens und am besten auf die Lebenssphäre des Einzelnen.

Es gäbe endlich noch eine Form, in der das Universum in bezug auf den sittlichen Zweck beurteilt würde, indem sich das Urteil nicht auf einen augenblicklichen, gegebenen Zustand, sondern darauf bezöge, ob in der ganzen zeitlichen Entwicklung des Universums sich eine Annäherung an die Realisierung des sittliches Zweckes nachweisen lasse, und ob es demnach zu hoffen stehe, daß diese Realisierung einmal wirklich eintrete. In dieser Beziehung war Fichte eine Zeitlang ebenso sehr Optimist,

als er sich in der sittlichen Beurteilung des gegenwärtigen Weltzustandes zum trübsten Pessimismus bekannte. Sollte nun aber diese Frage aus den vagen Begriffsdeduktionen auf reale Erkenntnisse zurückgeführt werden, so könnte es sich auch hier nicht um die Entwicklung des sittlichen Gedankens im Universum, sondern höchstens um diejenige innerhalb der terrestrischen Organismen handeln. Wer unbedingt dem Darwinismus huldigt, dürfte sich dann, wenn er den vermutlichen moralischen Zustand des Urmenschen mit dem der jetzigen Menschheit vergliche, wohl einer optimistischen Hoffnung hingeben können; wer aber sich lediglich an das historische Material halten würde, der könnte, wie es uns scheint, leicht zu dem Schopenhauer'schen Schlusse gelangen, daß zwar die intellektuelle Bildung der Menschheit in der Geschichte die wesentlichsten Fortschritte zeigt, daß aber in sittlicher Beziehung vielleicht mehr Klugheit und äußere Beherrschung der Begierden, nicht aber mehr wirklich innerliche Güte und wahre Charakterbildung in der historisch übersehbaren Zeit Platz gegriffen hat. Wenn jedoch wirklich sich nachweisen ließe, daß das sittliche Wesen der Menschheit im ganzen innerhalb der unserer Kenntnis eröffneten wenigen Jahrtausende ebensowenig nachweislich sich verändert hat, als seine äußere Gestalt, so wäre doch immerhin die Möglichkeit einer eben ganz außerordentlich langsamen Umbildung dadurch nicht völlig ausgeschlossen. So wenig deshalb auch in dieser Richtung die Wissenschaft allzu hoffnungsvolle Perspektiven eröffnen kann, so wenig schließt sie solche völlig aus, und sie wird, bei den bisherigen Daten, sicher am besten tun, auch diese Frage in suspenso zu lassen, — bis zu der Zeit, wenn dieser Planet mit allem, was er trägt, in den heimatlichen Gasball zurückstürzt, oder wenn, „wie unsere Weisen sagen", in eisiger Gleichheit die Bewegungen des Universums auszittern . . .?

Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben.

Vortrag gehalten am 29. Mai 1908 im Wiener Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums.

. . . Die so heiß umstrittene Reform des Mittelschulwesens hat in Österreich wie im Deutschen Reiche vorläufig zu einem Ausgleich geführt, wonach die gleichberechtigte Nebeneinanderstellung verschiedener Wege zum Studium der Hochschule anerkannt und durchgeführt werden wird.

Wie sich das nun im einzelnen gestalten soll, ist natürlich eine Frage der Zukunft, und dafür etwa besondere Vorschläge in schultechnischem Sinne zu diskutieren, fühle ich mich nicht befugt. Auch die Erfahrungen, welche drüben im Reiche bisher haben gesammelt werden können, sind dazu noch viel zu gering. Die Wirkung einer solchen Mittelschulreform, die Bedeutung, welche sie für das ganze Bildungsleben des Volkes besitzt, kann sich ja erst mindestens im Verlaufe einer ganzen Generation entwickeln. Wie wenig deshalb jetzt etwa schon von entscheidenden Erfahrungen in dieser Hinsicht zu reden ist, zeigt sich gerade in einem Punkte, der die Universitäten speziell angeht und den ich deshalb allein hervorheben möchte, weil er in den breiten Diskussionen dieser Frage verhältnismäßig am wenigsten behandelt worden ist.

Die völlige Gleichberechtigung, mit der drei verschiedene Vorbereitungsweisen jetzt in das akademische Studium führen, legt der gegenwärtigen Generation der

Hochschuldozenten eine ganz außerordentlich schwierige Pflicht, eine besondere didaktische Forderung auf: sie sollen allen diesen verschiedenen Vorbildungen gegenüber, die das gleiche Recht zu lernen gewähren, in ihrer Lehre verständlich und eindringlich sein und dabei doch das wissenschaftliche Niveau des akademischen Vortrages nicht um ein Haar breit herabsinken lassen. Das ist eine schwere Aufgabe, und jeder Einzelne muß sich auf das sorgfältigste überlegen, wie er ihr in seinem Fache gerecht werden kann: daß das nicht leicht ist, — diese Erfahrung haben wir allerdings bereits gemacht. Ja, man darf bereits sagen, daß unter den vielen Gefahren, die aus dem modernen Leben dem Wesensbestande der deutschen Universität drohen, diese weitaus die schwerste, die am tiefsten an die Wurzel greifende ist.

Aber nicht von derartigen einzelnen Problemen der zukünftigen Organisation des Unterrichtes soll hier die Rede sein. Der Zustand, zu welchem die Entwicklung der Frage jetzt gelangt ist, erlaubt es, eine allgemeinere Betrachtung der ganzen Bewegung und des Streites, der dabei ausgefochten wird und weiter ausgefochten werden muß, wenigstens in kurzem zu versuchen. Wir stehen ja in der Tat nun schon durch mehr als zwei Jahrzehnte auf dem ganzen weiten Boden des deutschen Kulturlebens in einer Art von Bildungsbewegung, die sich selbstverständlich als eine Reform unseres Unterrichtssystems, als die Frage der Schulzwecke entwickeln mußte.

Wenn ich den Motiven nachzugehen versuche, welche diese Bewegung ausgelöst haben, so liegen sie in erster Linie zweifellos in dem voluntaristischen und zugleich utilistischen Zuge unserer Zeit. Manche von Ihnen entsinnen sich gewiß mit mir noch des großen Eindruckes, den — das war wohl der erste von diesen Vorstößen — ein merkwürdiges Buch gemacht hat, das uns „Rembrandt als Erzieher" aufnötigen wollte, ein Buch, das in kür-

zester Zeit zahlreiche Auflagen erlebte und von dem heute niemand mehr redet. Seitdem sind uns viele andere „Erzieher" empfohlen worden, und an zahllosen Stellen, von berufenen und unberufenen Persönlichkeiten, werden uns Heilmittel der verschiedensten Art für unser Bildungswesen angepriesen, als ob dieses den Anforderungen des neuen Lebens durchaus nicht mehr genügen wollte. Das lag, wie es sich gerade in jenem Buche zuerst symptomatisch ankündigte, in einem leidenschaftlichen Drange nach Leben, nach Tat, nach Entfaltung der Persönlichkeit, nach Ausbildung und Ausladung des Willens. Eine Menge von Kulturverhältnissen und von inhaltlichen Bestimmungen unserer Geschichte, auf die ich im einzelnen jetzt nicht näher einzugehen vermag, haben dazu beigetragen, diese Richtung des neuen Lebens herbeizuführen und zu verstärken, und sie hat sich als ein Bedürfnis nach Unmittelbarkeit des Lebens und Handelns in lebhaftem Gegensatze zu dem intellektualistischen Gepräge entwickelt, das unser deutsches Leben in den vorhergehenden Jahrzehnten aufgewiesen hatte und das, wie es einst als gepriesener Vorzug unseres nationalen Wesens gegolten hatte, nun als der Grund unserer Schwäche gescholten zu werden sich gefallen lassen mußte.

Es steckt in dieser Bewegung etwas von dem Zuge der Renaissance und darum zugleich auch wieder ein heftiges Bedürfnis, die Last der Tradition, die in dem intellektuellen Dasein steckt, abzuwerfen. Es gibt Zeiten, wo der Menschheit ihr Schulsack zu schwer zu werden scheint und wo sie plötzlich meint, sich aufraffen zu müssen, um ihn abzuwerfen, um ihn los zu werden, um ganz frank und frei sich der Wirklichkeit selbst in die Arme zu werfen. Aber gerade die Renaissance sollte in dieser Hinsicht das lehrreichste Beispiel sein; sie zeigt dem, der sehen will, auf die deutlichste Weise, daß man auch mit allem leidenschaftlichen Drange von der Tradition nicht loskommt,

daß sie dem geschichtlichen Menschen unweigerlich im Blute steckt und daß, wenn er meint, irgendwelche Traditionen abzuwerfen, er, gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt, in eine andere verfällt. Das hat die Renaissance auf allen Gebieten bewiesen, in Kunst und Wissenschaft nicht anders als im religiösen und staatlichen Leben. Diese Unentfliehbarkeit der Tradition sehen wir vielleicht am deutlichsten an dem charakteristischen Denker und Dichter unserer Tage, an Nietzsche, der selbst in seinen Jugendjahren mit aller Leidenschaft das Abwerfen der Last der historischen Tradition für den Idealmenschen der Zukunft proklamierte. Er selber aber, was wäre er gewesen ohne diese feinste und tiefste Tränkung seines geistigen Wesens gerade mit dem Geiste des klassischen Altertums, ohne diese vollkommene Verarbeitung aller höchsten Schätze der Bildung aus allen Zeiten? Und was wäre er in seiner Wirkung gewesen ohne die Resonanz, die seine poetisch hochentwickelte Sprache, seine Feinfühligkeit einer in allen Tönen weltgeschichtlicher Erinnerung spielenden Darstellung nur finden konnte bei einem ästhetisch durchgebildeten und historisch erzogenen Geschlecht?

Aber der voluntaristische Zug, der in Nietzsches dionysischem Grundwesen mit seiner apollinischen Bildung ringt, hat sich bei der großen Masse der Zeitgenossen durch den utilistischen Zug gefärbt und verstärkt. Dieser Utilismus hängt selbstverständlich mit dem Charakter unseres Zeitalters der Technik zusammen, von dem sehr gut gesagt worden ist, daß der große Dank, den unsere Zeit ihrer Beschäftigung mit der Natur und dieser Natur, die sie damit beherrscht, selbst schuldet, unser Denken wehrlos unter die Herrschaft derjenigen Denkformen bringe, denen man so Gewaltiges verdankt. Gerade dieser Utilismus aber meinte den ganzen historischen Ballast unserer traditionellen Bildung loswerden zu können, um sich, un-

beirrt von ihren Vorurteilen, einer reinen Auffassung der natürlichen Wirklichkeit hinzugeben.

Die voluntaristische Richtung, die uns mit ihrer Kritik des bisherigen Bildungssystems in zahllosen Vertretern entgegentritt, ist immer auf den einen Grundton gestimmt: „Wir lernen zu viel, wir wollen zu wenig", und von hier aus empfiehlt sie, wie es dereinst schon im Zeitalter des Rationalismus von den Philanthropisten geschah, die Konzentration alles Unterrichtes auf die Erziehung des Willens und der Persönlichkeit ebenso, wie die kräftige Ausbildung des tätigen Leibes im Turnen und im Sport. Und im Anschluß daran sagt der Utilismus: Wenn wir bei alledem doch nun einmal lernen müssen, dann doch nur das, was wir brauchen, doch nur das, was wir auf irgendeine Weise für die praktischen Ziele unseres täglichen Lebens verwenden können. Das ist alles recht schön und in manchem Sinne förderlich, in manchem Sinne auch gut zur Aufhebung und Ergänzung früherer Einseitigkeiten. Aber es hat doch auch seine bedenkliche Seite. Wenn man diese Stimmen der Reformer hört und auch wenn man — wir wollen uns das nicht verbergen — die Jugend von heute, wenigstens zu einem großen Teile, in der Art ihrer Betätigung ansieht, so muß man sich sagen: es scheint uns eines verloren zu gehen, die Freude am Lernen als solchem, die Freude an der geistigen Arbeit, die Freude an dem inneren Ausleben des Menschen, die Freude an dem geistigen Reifen um seiner selbst willen. Solch ein reiner Trieb des inneren Strebens hat vor Jahrzehnten noch die deutsche Jugend erfüllt, aber im Gedränge des modernen Lebens, in der vielgestaltigen Ergossenheit unseres Daseins in die Außenwelt, beginnt er zweifellos uns abhanden zu kommen.

Endlich ist zu den voluntaristischen und utilistischen Motiven noch ein anderes Moment hinzugekommen, und dieses ist vielleicht in der Gesamtheit unserer Zustände

das wirksamste von allen: das soziale. Die deutsche Kulturentwicklung hat vor 100 Jahren in der Schöpfung des ästhetisch-historischen Bildungssystems gegipfelt, das zugleich ein philosophisches Bildungssystem gewesen ist, und dieses hat lange Jahrzehnte hindurch unserem Volke den einheitlichen inneren Halt und die Gemeinschaft der geistigen Nationalität gegeben. Aber jenes Bildungssystem war — das dürfen wir auch nicht verkennen — zu seiner Zeit nur in einer verhältnismäßig dünnen Oberschicht lebendig und wirksam. Nun aber haben die Bewegungen des 19. Jahrhunderts das wahr gemacht, was einer der großen Schöpfer jener idealistischen Bildung, Hegel, vorahnend mit den Worten ausgesprochen hat: „Die Massen avancieren". Sie avancieren auch in dem Sinne, daß sie an den Bildungswerten der Kultur ihren vollen Anteil in Anspruch nehmen, und wir können heute die merkwürdige und beschämende Beobachtung machen, daß jener Bildungsmüdigkeit, die in den oberen Schichten der Gesellschaft Platz gegriffen hat, in den übrigen Schichten eine Bildungsbedürftigkeit von gewaltiger Energie gefolgt ist. Aber diese Bildungsbedürftigkeit der Massen richtet sich nun wieder auf eine Art der geistigen Nahrung, die für ihre Vorstellungsweise und ihre Lebenszwecke, für ihre Gefühls- und Willensrichtung brauchbar zu sein verspricht.

Das sind, wenn ich recht sehe, die Hauptmomente, welche in der Tat dazu geführt haben, daß sich während der letzten Jahrzehnte unsere Bildungsideale in großer Ausdehnung verschoben haben: und wo sie sich nicht von selbst verschoben, ist noch in ausgiebiger Weise von Berufenen und Unberufenen an ihnen herumgeschoben worden. Alle diese Versuche lassen sich im Grunde genommen darauf zurückführen — und das ist der tiefste Sinn der Sache —, daß wir mit einem solchen Streben nach neuen Bildungswegen schließlich auf der Suche nach einer neuen

Weltanschauung sind, nach einer Weltanschauung, die sich aus den mächtig umgestalteten Verhältnissen unseres Lebens herausgebären will. Damit hängt es ja auch wesentlich zusammen, daß wir in unseren Tagen wieder in weiteren Kreisen eine ernste und lebhafte Beschäftigung mit der lange verschmähten und verachteten Philosophie feststellen können.

Aber die Philosophie kann die ersehnte neue Weltanschauung noch nicht aus Einem Gusse geben: denn sie selber ist geteilt durch den Zwiespalt der Überlieferung, die sie aus dem 19. Jahrhundert übernommen hat, den Zwiespalt zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken. Das positive Zeitalter, welches die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutet hat, ein Zeitalter, das, der Philosophie fremd, wenn nicht feind, sich in seiner intellektuellen Arbeit den positiven Disziplinen zuwandte, ist in demselben Maße ein Zeitalter der großen historischen Wissenschaft, wie ein Zeitalter der großen Naturforschung gewesen, und die beiden Denkweisen, die diesen Sonderwissenschaften zugrunde liegen, stellen nun gleiche Anforderungen und haben gleiches Recht an die neue Weltanschauung, welche zu ihrer Ausgleichung berufen ist, diese Weltanschauung, die doch in letzter Instanz das ersehnte neue Bildungssystem erst wird begründen können.

Hierin nun, in dem jetzt noch unausgeglichenen Zwiespalt jener beiden Denkformen, der naturwissenschaftlichen und der historischen, liegt eigentlich, wenn wir genau zusehen und in die Tiefe dringen, der letzte Grund des Streites auch um die praktischen Probleme — der Kern der Schulfrage. Betrachten wir dabei die Stellung der Parteien, so wäre es ungerecht, zu verkennen, daß von seiten der historischen Denkweise und der Vertreter der humanistischen Bildung die Berechtigung der Methoden und Auffassungsweisen der Naturforschung und ihre

Stellung in dem allgemeinen Zusammenhange des geistigen Lebens im großen und ganzen immer rückhaltlos theoretisch und praktisch anerkannt worden ist. Weit eher haben wir es erlebt, daß von seiten der naturwissenschaftlichen Vorstellungsweise jener Ruf nach Abkehr von der humanistischen Tradition, nach einem Bruch mit unserer ganzen historisch gerichteten Bildung und das Verlangen nach einer wesentlich mathematisch-naturwissenschaftlichen Erziehung unserer gesamten Jugend ertönte. Es liegt ja nahe genug, daß diejenigen Bestrebungen, welche den Hauptwert darauf legen, die Jugend für das gegenwärtige Leben zu erziehen, welche die sichere Stellung zu den Aufgaben unseres realistischen, unseres technisch bewegten und aufgeregten Zeitalters an die Spitze der Unterrichtsziele stellen, es liegt nahe, daß diese meinen, für solche Erziehungszwecke mit den Denkmitteln auszukommen, mit denen die eindrucksvollen Ergebnisse der Naturforschung gewonnen zu sein scheinen. Es ist begreiflich, daß man in dieser Weise denkt, die neue Zeit brauche die Irrgänge, die das menschliche Denken in der Geschichte durchgemacht hat, nicht erst nach- und mitzumachen, wir seien reif, in unmittelbarem Erfassen an die Wirklichkeit der Natur mit unserer Erkenntnis heranzutreten, auch die Jugend müsse frei werden von der Last der historischen Irrtümer.

Aber gemach! „Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten." Wer so redet von der Schädlichkeit der humanistischen Tradition, der ahnt wohl nicht, wie viel Tradition in der heutigen Naturwissenschaft und in ihren Theorien steckt. Aber man braucht nur einigermaßen sich mit dem Entwicklungsgange vertraut zu machen, durch den die moderne Naturforschung gerade in ihren Größen, wie Kepler und Galilei, sich aus der humanistischen Überlieferung herausgearbeitet hat, um darüber klar zu werden, daß unsere heutige Naturwissenschaft selbst ein

Produkt der Begriffsarbeit von zwei Jahrtausenden ist. Gerade die Methoden, mit denen wir heute die Natur denken, beruhen in keiner Weise auf dem unbefangenen und von selbst gegebenen Auffassen des natürlichen Menschen, sondern sie enthalten ihren wesentlichen Grundzügen nach die Formen eines abstrakten Denkens, welches selber eines der allergrößten Ergebnisse der intellektuellen Arbeit des Menschen in seiner Geschichte bedeutet: und sie sind in ihrem Wesen und Werte nicht zu verstehen, wenn man sie nicht als ein solches Erzeugnis der historischen Arbeit begreift.

Nehmen wir z. B. die Vorstellung des Naturgesetzes, oder den Grundbegriff des Atoms, oder das Prinzip der Energie, sie alle haben erzeugt werden müssen in einer großen mühevollen Denkarbeit der Generationen: ihr Sinn, ihr Inhalt hat gewechselt, er hat sich vertieft, er hat sich korrigiert im Laufe der Zeit. Nur wer ihre Geschichte kennt, nur wer weiß, welche Wandlungen diese Denkformen durchgemacht haben, besitzt den Maßstab für die Beurteilung ihres Geltungswertes. Er bekommt Respekt vor der gewaltigen geschichtlichen Arbeit, die in der heutigen Wissenschaft steckt, aber er lernt auch Vorsicht in dem Glauben an die natürliche Selbstverständlichkeit ihrer Geltung, an ihren absoluten Wert. Wer diese Geschichte nicht kennt, der wird jeder gegenwärtigen Form der Theorie, die sich ihm als ein zwar neu Gefundenes, aber zeitlos Giltiges darstellt, kritiklos anheimzufallen in Gefahr sein.

Gerade die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des letzten Jahrzehnts gehen von allen Seiten mit einer merkwürdigen Übereinstimmung des Ergebnisses darauf aus, in den Formen unserer Naturerkenntnis etwas aus dem Bedürfnis, aus den Wertbestimmungen, aus den Tätigkeitsaufgaben des Menschen im Prozesse der Geschichte Hervorgegangenes, Herangezogenes, durch Auswahl und

nach Brauchbarkeit des Einzelnen erst Zusammengefügtes uns darzustellen. Die pragmatistischen Theorien, die in der anglo-amerikanischen Philosophie heutzutage eine so große Rolle spielen, die erkenntnistheoretischen Systeme, die aus der Werttheorie in Deutschland wie in Frankreich herstammen, sie alle laufen darauf hinaus, uns zu zeigen, daß die Auffassungsformen der Naturgesetzmäßigkeit, die bei Kant als ein aprioriſcher, d. h. notwendiger und allgemein giltiger Besitz des „Bewußtseins überhaupt" galten, in einer geschichtlichen Bewegung begriffen sind, in einer zweckvollen Bewegung, die durch die Bedürfnisse des Menschen, nicht des einzelnen natürlich, sondern der Menschheit als eines gesamterkennenden Wesens bestimmt oder wenigstens mitbestimmt wird.

So ist die naturwissenschaftliche Theorie, sobald man ihrem Ursprung und ihrem Wesen nachgeht, eines der besten Zeugnisse dafür, daß, was dem naiven Menschen von heute als ein natürlich Selbstverständliches oder ein eben erst Entdecktes vorkommt, in Wahrheit eine Errungenschaft der historischen Bewegung ist und daß — wir mögen uns drehen wie wir wollen — wir uns doch immer unentfliehbar in den historischen Gedankengängen unserer geistigen Vorfahren befinden:

„Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht?"

Diesen Werdegang uns vor Augen zu halten, ist deshalb jedenfalls klüger und erzieherischer, als jene Tradition in Bausch und Bogen zum alten Eisen zu werfen. Freilich werden wir nicht bei dem historischen Relativismus uns genügen lassen, der für manche der Modernen sich aus diesem Tatbestande ergeben hat: aber wenn wir irgend hoffen dürfen, aus dem Wechsel der Meinungen im theoretischen wie im praktischen Leben zu ewigen und absoluten Werten vorzudringen, so führt der Weg

dazu nicht durch die vermeintliche Unmittelbarkeit einer naturalistischen, traditionsfreien Erfassung der Wirklichkeit, sondern nur durch den historischen Prozeß selbst, der in seiner gewaltigen Notwendigkeit durch alles Streben, Irren und Erreichen der Individuen und der Zeitalter hindurch sich in sich selber zielsicher korrigiert und befestigt. Auch für unsere Frage gilt es deshalb, daß der Kulturmensch überhaupt nicht schon mit und in dem natürlichen Menschen *gegeben*, sondern für den geschichtlichen Menschen *aufgegeben* ist und durch ihn allein verwirklicht wird. Darum besteht ja alle Erziehung, die wir leisten, alle Bildung, die wir leiten können, wesentlich darin, aus dem natürlichen Menschen den historischen zu machen.

Schon das Einfachste und Elementarste, die alltäglichsten Künste des Lesens, des Schreibens und des Rechnens, die unsere Schule den kleinen Kindern beibringt, bedeutet ja nichts anderes als die Einführung in den großen intellektuellen Entwicklungsgang der Menschheit, welche all dieses, was den neuen Menschenkindern so spielend zugeführt wird, in schwerer Arbeit und großer Bedrängnis erst hat erwerben und schaffen müssen. Das sollte jeder, der diese Arbeit leistet, in seinem Gewissen sich vorhalten: daß er berufen ist, eine neue Generation in den geistigen Prozeß von Jahrtausenden aufzunehmen. Und was von diesem Einfachsten gilt, das gilt erst recht von allem Höheren und Besseren: denn nur aus der Geschichte stammen die Wertinhalte des Menschenlebens, zu deren selbständigem Ergreifen die Jugend herangebildet werden soll, und deshalb müssen wir den neuen Menschen sie historisch erleben und neu erzeugen lassen.

Die Religion, in die wir das neue Geschlecht hineinleben lassen, ist nicht die natürliche, sondern eine historische. Wir werden nicht daran denken, das Kind in das religiöse Leben durch die Mitteilung irgendeiner Vernunftlehre

einzuführen, sondern wir werden es sich herausentwickeln lassen aus der Form des religiösen Daseins, in das es durch seine Geburt hineingestellt ist, und das ist immer eine geschichtliche, eine positive Religion. Wir brauchen darum den jungen Menschen nicht ängstlich in dieser Tradition festzuhalten, sondern wir müssen es seinem eigenen Wesen und seinem eigenen Leben überlassen, wie er diese Tradition in sich verarbeiten und wie er sich daraus herausarbeiten wird. Aber den Weg durch die Geschichte hindurch müssen wir alle in dieser wie in den übrigen Sphären der geistigen Entwicklung durchmachen.

Oder, wie will man dem Naturkinde etwas vom Wesen des Staates, von seinen Beziehungen zum öffentlichen Leben beibringen anders, als indem man es dies historisch miterleben und mitmachen läßt, indem man es einfügt in die große Gesamttradition seines Volkes, in der es weiter zu leben und zu wirken berufen ist? Auch von allen unseren ökonomischen Verhältnissen, von dem allgemeinen und dem individuellen Wirtschaftsleben gilt es doch, daß es dem Einzelnen nur verständlich ist durch das Eindringen in die Geschichte seiner Entwicklung, durch das Begreifen der allmählichen Umbildung der Lebensbeziehungen der Menschheit: gerade die mächtigen Umwälzungen des gesellschaftlichen Daseins, in denen wir heute stehen, lassen die schweren Gefahren, die sie für ein unreifes Urteil bei sich führen, überwindbar erscheinen nur durch die Zucht des historischen Verständnisses.

Und endlich — um noch Eines zu erwähnen, das für die Interessen der modernen Bildungswelt von besonderer Bedeutung ist — wie soll der Mensch heranreifen zum Verständnis der Kunstwerke? Auch hier führt der Weg zur Erfassung des Ewigen nur durch den Entwicklungsgang des Zeitlichen. Wohl sind es die ganz Großen, die uns emporheben auch über ihre Zeit. Aber gerade

an ihnen werden wir am allerbesten lernen müssen und zu verstehen suchen, wie aus dem Milieu, aus dem ganzen Treiben der geschichtlichen Umgebung heraus die geniale Persönlichkeit sich zu ihrer Eigengestaltung entwickelt hat. Kein Gebiet ist vielleicht günstiger für die Auffassung dieses fundamentalen Verhältnisses zwischen der Tradition und dem aus der Tradition emporwachsenden absoluten Werte, als das geschichtliche Leben der Kunst auf allen ihren Gebieten. Hier gerade sehen wir, daß man nirgends bloß naturalistisch anpacken darf, um die Kulturgüter der Menschheit als solche aufzufassen und in sich aufzunehmen, sondern daß man seinen inneren Anteil an ihnen nur dann gewinnt, wenn man sie in ihrem historischen Werden, in ihrem Herauswachsen aus der Tradition miterlebt. Wer das entbehren zu können glaubt, der kommt schließlich dahin, die Art von Originalität darzustellen, die Goethe mit den Worten bezeichnet hat: „Ein Narr auf eigne Hand!"

Indessen brauchen wir nun darum nicht alle Tradition mitzumachen, sondern das ist das Große und Bewunderungswürdige an dem Prozeß der Geschichte, daß er sich in sich selber bestimmt und begrenzt. Es gibt eine Konzentration des historischen Lebens der Menschheit. In der Mitteilung ihrer Errungenschaften von Generation auf Generation, in dem mitschaffenden Nacherleben des jüngeren Geschlechtes steckt ein Prozeß der Auswahl des Wirksamen und des Werthaften, der Bewährung und Befestigung der inneren Lebensgüter. Wie in den Apperzeptionsvorgängen des Individuums, so schlägt sich auch in den Kulturbewegungen der Gattung ihr dauernder Besitz an geistigen Gütern nieder. So hat sich aus den zerstreuten Anfängen des Lebens dieser Spezies „homo sapiens" mit der Zeit eine geistige Gemeinsamkeit herausgebildet. Denn, wie es auch mit dem natürlichen Ursprung des Menschengeschlechtes bestellt sein möge

— das hat die Naturwissenschaft, die Biologie zu untersuchen und vielleicht zu entscheiden —, für die geschichtliche Betrachtung ist der Mensch im Anfange verstreut über die Erde, geteilt, getrennt, die Völker einander fremd und feind: und der eigentliche Sinn, der wahre Inhalt der geschichtlichen Entwicklung, das was uns berechtigt, von der Geschichte der Menschheit als von einem einheitlichen sinnvollen Prozeß zu reden, das besteht in dem Zusammenwachsen der getrennten Gebilde, in der Erzeugung einer Gemeinschaft, einer äußeren und inneren Lebensgemeinschaft der Völker, in der sich mit allmählichem Fortschritt das entfalten soll, was nach Herder das Thema der Geschichte ist: die Humanität.

Den bedeutsamsten Schritt in dieser Entwicklung, die das Wesen der Geschichte ausmacht, in dieser Konzentration ihres inneren Gemeinschaftslebens hat nun die Menschheit zweifellos in derjenigen Phase getan, die wir die Mittelmeerkultur nennen. Seit den Tagen Alexanders ist aus dem großen Ineinander und Durcheinander der Völker, die das Mittelmeer umwohnten, der damaligen *οἰκουμένη*, der bewohnten Erde, eine Einheit emporgewachsen, zu der griechische Wissenschaft und Kunst die geistige Grundlage, zu der das Römertum nachher mit seinen machtvollen Institutionen den äußeren Rahmen gegeben hat und aus der als letztes Ergebnis unsere christliche Kultur hervorgegangen ist. Deshalb bildet in der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung diese Mittelmeerkultur die bleibende Grundlage für alle folgenden Gestaltungen der Lebenseinheit der Menschheit. Ihre Reste haben die Bildungsnahrung des Mittelalters ausgemacht; sie hat seit der Renaissance ihren ganzen Reichtum zu neuer Entfaltung in den modernen Völkern gebracht, und wenn wir heute sehen, daß sich räumlich diese Mittelmeerkultur zu einer atlantischen Kultur zu erweitern begonnen hat, so wird auch diese, so wunderlich sie sich

manchmal zu stellen scheint, jene historische Grundlage nicht verleugnen dürfen. Gerade in diesem Sinne war es von höchstem Interesse, aus dem Berichte, der in einem der letzten Hefte Ihres Vereins, meine Herren, mitgeteilt wurde, das rege Verständnis zu ersehen, das auch drüben, jenseits des Ozeans, für den unverrückbaren Wert dieser Tradition lebendig und kräftig sich regt. Gerade das ist wertvoll, daß auch Amerika, das „keine verfallenen Schlösser hat und keine Basalte", für sein Bildungsleben den Wert der Tradition begreift.

In diesen Verhältnissen liegt das welthistorische Recht der humanistischen Bildung. Von ihrem Werte für unser deutsches Kulturleben brauche ich in diesem Kreise kein Wort weiter zu sagen; ich könnte nur wiederholen, was schon besser gesagt worden ist. Nur darauf möchte ich — und gewiß in Ihrem Sinne — kurz hinweisen, was ich für eines der wichtigsten Momente in dem gegenwärtigen Bildungsstreite halte: wir würden die lebendigen Beziehungen zu unserer großen deutschen Literatur, zu dem Besten, was wir an gemeinsamem Bildungsschatze besitzen, unwiderruflich abschneiden, wenn wir der Entfremdung unserer Jugenderziehung vom klassischen Altertum nachgeben wollten. Wer kann Goethe und Schiller, wer kann Platen und Grillparzer lesen, der nicht durch die humanistische Bildung hindurchgegangen ist? Und ich denke dabei nicht, wie man wohl gelegentlich gemeint hat, an das Verständnis von Namen und Personen oder gar von mythologischen Bezeichnungen, sondern ich denke an die Lebensauffassung, an den Geist des klassischen Altertums, aus dem heraus allein wir auch diese größten Erzeugnisse des deutschen Geistes begreifen und miterleben können. Es ist ebenso charakteristisch wie betrübend, daß in der jüngeren Generation mit der Abwendung vom Humanismus auch die Entfremdung von unserer eigenen Literatur Hand in Hand geht.

Im Grunde genommen ist also die Verschiedenheit des Standpunktes der Parteien in dem modernen Schulstreit auf ihre verschiedene Stellung zu der historischen Tradition zurückzuführen, und diese verschiedene Wertung kommt nun auch noch an einem anderen wesentlichen Punkte zutage, der in der Entwicklung des gemeinsamen Kulturlebens das bedeutsamste ausmacht. Denn wie vollzieht sich zuletzt alle jene Tradition? Was ist ihr wesentlichstes und bedeutsamstes Vehikel? Es ist zweifellos die Sprache. Sie ist die Grundform der Tradition, worin der Inhalt des Lebens von Generation zu Generation weitergegeben und zu neuer Fruchtbarkeit gestaltet wird. Darum ist die Stellung zur Sprache und zu ihrer Bedeutung im Unterricht notwendig auch ein Gegenstand des Streites zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken geworden. Es ist höchst charakteristisch, wie schon Bacon in seiner Lehre von den Idolen, von den Täuschungen, mit denen die Wahrnehmung des Menschen bei seiner Auffassung der natürlichen Wirklichkeit durchsetzt sei und von denen deshalb die wissenschaftliche Erfahrung in erster Linie gereinigt werden müsse, um „reine Erfahrung" zu werden, einen Hauptherd menschlicher Irrtümer in den Idola fori, in der Sprache gefunden hat. Der große englische Empirist hatte offenbar ein sicheres Gefühl dafür, daß der Bruch mit dem geschichtlichen Denken, den er sich vorgesetzt hatte, auch eine Abkehr von den sprachlichen Formen verlangte, in denen sich jener traditionelle Gedankengehalt mit lebendiger Wirksamkeit befestigt hat. Er hat das eine so wenig durchführen können wie das andere. Aber in den wissenschaftlichen Kreisen, welche unter seiner Einwirkung standen, hat von Hobbes an die Sprache es sich gefallen lassen müssen, wesentlich nur unter dem Zweckgesichtspunkte betrachtet zu werden, daß sie die Aufgabe habe, bestimmten Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen eine eindeutige Bezeichnung zu

geben. Nachdem schon Locke nicht ohne Abhängigkeit von den nominalistischen englischen Minoriten des späteren Mittelalters die antike Zeichentheorie der Sprache, die „Semeiotik", erneuert hatte, ist in den naturwissenschaftlich denkenden Kreisen, insbesondere durch den französischen Positivisten Condillac die Neigung bestehen geblieben, die Sprache nach Analogie des mathematischen Formelsystems zu behandeln. In diesem Vorbilde können in der Tat die einzelnen Zeichen eindeutig für die Inhalte und deren Beziehungen festgesetzt werden. Aber es ist klar, daß eine solche künstlich gebildete Zeichensprache immer nur zum Ausdruck eines abstrakten Denkens geeignet ist, daß es sich bei ihr nicht um unmittelbare Erlebnisse, sondern um begriffliche Präparate handelt, die dem analysierenden Nachdenken über das Erlebnis entspringen und eine Auswahl aus dessen Inhalt vollziehen und fixieren. Mit solchen Zeichen kann man eben wegen dieser ihrer willkürlich bestimmten Eindeutigkeit „rechnen", und das ist daher die Grenze, welche durch die Natur der Sache einer jeden künstlichen Sprache, die erfunden und konventionell angenommen werden kann, unausweichlich gesetzt ist.

Aber eine lebendige Sprache ist etwas ganz anderes: sie ist ein unsäglich viel verwickelteres, aber damit eben auch dem seelischen Leben in ganz anderem Maße entsprechendes Gebilde. Eine lebendige Sprache sagt niemals vollständig den gesamten seelischen Inhalt aus, den sie wiedergeben und anregen soll. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sie die ganze Feinheit gedanklicher Beziehungen oder mitschwingender Gefühle, welche sie andeutet und in der Nachschwingung hervorruft, mit ihren lautlichen Elementen und Formen wirklich und eindeutig im einzelnen bezeichnet: vielmehr hat die lebendige Sprache in der Biegsamkeit ihrer Beziehungsformen, in der unglaublichen Vielgestaltigkeit ihrer Wendungen

und Abschattierungen die wunderbare Fähigkeit, eine Menge von seelischen Inhalten und Verhältnissen, die sie gar nicht unmittelbar aussagt, in dem verstehenden Hörer anzuschlagen und durch ihre Andeutung zu entwickeln, aus ihm zu entbinden. Denn dies ist das große Geheimnis des sprachlichen Lebens, daß wir an dem lebendigen Worte viel mehr seelisch Wirkliches im Hören erleben, als in den bloß lautlichen Zeichen als solchen jemals bedeutet sein kann.

Die Sprache ist mit ihrem kolossalen Reichtum des ursprünglichen Lebens in der Lage, demselben Gedanken vielfach variierende und in weiten Abständen unter sich abgetönte Ausdrücke zu geben; anderseits wendet sie auch wieder in ihrer Ökonomie häufig denselben Ausdruck, dasselbe Wort oder dieselbe Beziehungsform für verschiedene gedankliche Inhalte und Verhältnisse an, und sie überläßt es — gerade das ist das wunderbare Geheimnis ihrer Leistung — dem, der sie hört, das Gemeinte in jedem Falle richtig aufzufassen. Gestatten Sie mir, dafür nur aus einem der mir zunächst liegenden Gebiete, aus der Logik, zwei Beispiele anzuführen. Wenn wir aussprechen wollen, daß ein Begriff als Artbegriff unter einen anderen gehöre, so können wir das urteilsmäßig in einer Fülle verschiedener Formen aussprechen: das Quadrat ist ein Viereck, einige Vierecke sind Quadrate, ein Viereck kann ein Quadrat sein. Der sachliche Inhalt, den wir dabei denken, ist immer derselbe: die nuancierten Formen, worin wir ihn ausdrücken, bezeichnet die formale Logik als kategorisches, als partikulares, als problematisches Urteil, und die Theorie wundert sich dann wohl darüber, daß diese so verschiedenen Formen „äquipollent" sind, d. h. dasselbe bedeuten. Oder zweitens: In zahlreichen Sätzen erfolgt die typische Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat durch die Kopula, durch das ganz blasse und an sich bedeutungslose „Sein". Diese

sprachliche Verknüpfung deckt eine große Menge von Beziehungen, von denen dabei in jedem einzelnen Falle nur eine gemeint ist und vom Hörer gedacht werden soll. Einmal ist es das Verhältnis eines Dinges zu einer Eigenschaft (Zucker ist süß), ein anderes Mal das einer Art zu ihrer Gattung (Die Rose ist eine Blume) u. s. f. Zahlreiche, wie der Philosoph sagt, kategoriale Verhältnisse, die zwischen Subjekt und Prädikat denkbar sind, werden in dieser sprachlichen Form des Satzes nicht etwa wirklich ausgedrückt, sondern vielmehr mit derselben Kopula nur angedeutet: und das Geheimnis des Sprachlebens ist nun eben dieses, daß jeder, der in der lebendigen Sprache steht, mit vollkommener Sicherheit jedesmal versteht, welche der Beziehungen er mitzudenken hat. Nur die Logiker sind es gewesen, welche sich von diesem lebendigen Wesen der Sprache entfernt haben, wenn sie manchmal meinten, die von der Kopula bedeutete Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat unter allen Umständen als dieselbe, z. B. als die der Subsumtion auffassen zu dürfen.

Dieser vieldeutige Reichtum der lebendigen Sprache ist durchaus kein Mangel, sondern vielmehr ihr wesentlicher Vorzug. Nicht künstlich abstrahierte Teile, sondern das organische Ganze des seelischen Daseins geht auf geheimnisvollem Wege im Sprechen und Hören von einer Seele auf die andere über: und diese Fülle der Ausdrucksformen und der andeutenden Bezeichnungen, die jede Sprache in ihrer eigenen Weise ausgeprägt hat, ist nun der letzte Grund dafür, daß das Wechselspiel der Sprachen einen so unendlichen Reichtum des geistigen Lebens hervorzubringen geeignet ist. Deshalb genügt es nicht, die Schätze des Inneren durch die eine Sprache, worin der Mensch von Natur aufwächst, zu entfalten, sondern die volle Lebendigkeit dieses inneren Wachstums wird erst durch die Berührung und den Austausch der Sprachen gefördert. Bei jedem Lernen einer fremden Sprache, deren

Eigenart zu verstehen wir uns mühen müssen, bei jeder Übersetzung, die uns nötigt, darüber nachzudenken, wie die feinen gedanklichen Beziehungen sich in der einen Sprache mit so ganz anderen Andeutungen darstellen als in der unsrigen, werden die Kräfte der Innerlichkeit zu neuer Betätigung und zu höherer Entwicklung entbunden. Wir wachsen damit hinein in die geistige Arbeit von Jahrhunderten und Jahrtausenden, die sich in diesen Formen niedergelegt hat, ohne darin zu erstarren, die vielmehr ihr eigenes Leben in uns neu lebendig werden läßt. Wenn wir es für die Aufgabe aller Erziehung und allen Unterrichtes halten, aus dem natürlichen Menschen den geschichtlichen zu machen, so gibt es dafür gar kein anderes Mittel, als ihn zunächst mit dem eigenen Volke und dann mit den anderen Völkern, vor allem mit den Völkern der entscheidenden Kulturentwicklung reden und dadurch sie verstehen zu lehren.

Es ist deshalb schwer begreiflich, daß in dem Schulstreite sogar die extreme Meinung hat verfochten werden können, welche jeden Bildungswert des sprachlichen Unterrichtes leugnet. Es ist denkbar, daß es Menschen gibt, die von diesem Unterricht wenig haben; von allem Unterricht gilt ja das Wort: Wer da hat, dem wird gegeben; aber daß einer rein gar nichts vom Lernen der Sprachen davongetragen haben sollte, das muß auf einer großen Selbsttäuschung beruhen. Wenn es hochstehende Männer der Wissenschaft gibt, die das behaupten, so erkläre ich es mir aus einer wohlbekannten Erfahrung. Man erlebt es oft, daß Schüler und gerade begabte Schüler die Schule mit der Überzeugung verlassen, sie hätten nichts darin gelernt. Gerade die Erzeugung des Erkenntnistriebes, welche das beste Ergebnis der Schule ist, bringt diese Täuschung zuwege: und wenn wir sie in einem gewissen Sinne alle durchgemacht haben, so ist es uns hinterher, wenn auch vielleicht spät, erst deutlich geworden,

was wir der Schule eigentlich verdanken. Gerade so erwächst uns aus der Fülle der historischen Bildung, die sich an der Hand des sprachlichen Unterrichtes erzeugt, ohne daß wir es beim Lernen selber unmittelbar merken, jener Drang nach Klarheit der Einsichten und nach sicherer Ausprägung ihrer äußeren Form, der zu den wesentlichen Merkmalen des wissenschaftlichen Geistes gerade auch in der Naturforschung gehört.

Aus allen diesen Gründen darf unser Bildungssystem, wenn es nicht von seinen historischen Wurzeln abgeschnitten und dem Verdorren preisgegeben werden soll, weder den Charakter der sprachlichen Erziehung überhaupt verlieren noch auf das unmittelbare Einleben in den Geist der antiken Kulturvölker verzichten: keine Rücksicht auf utilistische Aufgaben der Gegenwart darf dazu führen, in der Ökonomie des Unterrichtes diesen seinen eisernen Bestand aufzugeben. Wenn es durchaus nicht anders angeht, als daß man mit Rücksicht auf das Übergewicht technischer Interessen auf eine der beiden alten Sprachen verzichtet, da ist in der Tat die Wahl zwischen beiden schwer. Bei mir persönlich würde sie für die Beibehaltung des Griechischen ausfallen. Irrelevant schiene mir dabei die manchmal hervorgehobene Rücksicht auf das Verständnis der wissenschaftlichen Terminologie: es setzt auch in den Naturwissenschaften, z. B. in Chemie, Biologie, Anatomie, das Griechische mindestens in demselben Umfange voraus wie das Lateinische. Für das Letztere spräche ja zweifellos der Gesichtspunkt, daß es den leichteren Zugang zum Erlernen moderner Sprachen, des Italienischen und Spanischen, des Französischen und Englischen und daß es andererseits das Einleben in das römische Recht gewährt. Aber für das Griechische spricht nicht nur, wie oft hervorgehoben, der größere Kulturgehalt seiner Literatur, sondern vor allem der unvergleichliche Vorzug der Sprache als solcher. Denn in der Tat kann sich im ganzen

Umkreise der geschichtlichen Menschheit keine Sprache an geistiger Modulationsfähigkeit, an Feinheit und Mannigfaltigkeit der Beziehungsformen, an durchgearbeitetem und gegliedertem Reichtum der Ausdrucksweise mit der griechischen messen.

Aber das ist, wie gesagt, eine Privatmeinung, deren Durchführung wohl auf die größten praktischen Schwierigkeiten und Widerstände stoßen würde und auf die ich in diesem Zusammenhange kein besonderes Gewicht gelegt haben möchte. Viel bedeutsamer sind andere Fragen, welche überhaupt das Maß betreffen, worin die einzelnen Individuen und Klassen an diesen wertvollsten Bestandteilen unseres Kulturlebens Anteil zu behalten genötigt werden sollen. Selten ist ja der Radikalismus der Neuerer so weit vorgegangen, die humanistische Bildung aus unserem Geistesleben überhaupt ausrotten zu wollen; aber der Gedanke ist doch, wenn auch nur vereinzelt, ausgesprochen worden, die sprachlichen und historischen Studien des klassischen Altertums in derselben Weise wie andere wissenschaftliche Spezialgebiete auf die Universität zu verweisen: oder es ist wenigstens verlangt worden, die humanistische Bildung auf den Mittelschulen auch nur für solche obligatorisch zu machen, die sie für ihren späteren Beruf und ihr akademisches Studium in dem Sinne brauchen, wie etwa Philologen und Theologen. Gerade diejenigen, die für ihre Fächer die humanistische Vorbildung als nicht erforderlich und gar als hemmend ansehen, meinen wohl, man solle sie für die entsprechenden Berufe und Studien, aber auch nur für diese, ruhig weiter bestehen lassen. Diese Meinung halte ich für außerordentlich unrichtig. Ihre Ausführung würde den Humanismus, der ein unverlierbares Gut unserer Gesamtkultur ist und bleiben soll, auf eine kleine Schicht des Volkes, auf eine gelehrte Kaste beschränken und ihn damit doch schließlich zum Verdorren verurteilen. Er kann seine Bedeutung

nur bewahren, wenn er von den Kreisen aus, die zu seiner besonderen Pflege berufen sind, in stetigen lebendigen Beziehungen zu den übrigen Berufskreisen und Bildungsschichten wirksam bleibt.

Auch diese schwierige Frage erlauben Sie mir unter das Licht einer allgemeinen Betrachtung zu rücken. Wir sind aus den einfacheren Verhältnissen des Altertums — und zum Teil auch noch des Mittelalters — längst zu Zuständen herangewachsen, worin das, was wir die gemeinsame und einheitliche Kultur eines Volkes oder einer Zeit nennen, in keinem individuellen Geiste und auch in keinem einzelnen Verbande mehr vollständig und bis in alle seine Bestandteile hinein gleichmäßig als bewußter Besitz vorhanden sein kann. Unsere Kultureinheit, unsere geistige Gemeinschaft ist ein Ideal, das in keinem einzelnen tatsächlich wirklich ist oder verwirklicht werden kann. Es ist keine aktuelle, sondern eine potenzielle, keine substantielle, sondern eine funktionelle Einheit: und ich weiß, um die Art, wie die Kultur als seelische Wirklichkeit vorhanden ist, einigermaßen anschaulich zu machen, nichts Besseres als den Vergleich mit der monadologischen Weltansicht, die Leibniz begründet hat. Sie lehrt uns, die Welt so zu denken, daß derselbe Lebensinhalt des Universums in allen substantiellen Wesen, den seelenhaften Monaden, gleichmäßig enthalten sei: aber so, daß in jeder einzelnen Monade immer nur ein mehr oder minder beschränkter Teil dieses gemeinsamen Lebensinhaltes mit Klarheit und Deutlichkeit zum Bewußtsein kommt, während das übrige in mannigfachen Abstufungen nur halbbewußt oder unbewußt dazu gehört. So stellen sie alle dasselbe vor und doch jede in einer eigenen Gestalt. Genau so hat jeder Einzelne von uns aus unserem gemeinsamen Kulturleben nur einen umgrenzten Teil in bewußtem Besitz, anderes halbbewußt, noch anderes unbewußt. Selbst die großen typischen Individuen, von denen wir

etwa sagen, daß in ihrer Persönlichkeit sich ihr Volk, ihre Zeit in nuce darstelle, ein Goethe, ein Bismarck, sind davon nicht ausgenommen, auch in ihnen findet das Leben der Gesamtheit nur streckenweise seine klare und deutliche Bewußtseinsform, während das übrige nur in engeren oder lockeren Zusammenhängen damit unter der Schwelle des Bewußtseins verbunden sein kann. In diesem Verhältnis stehen zum kulturellen Gesamtleben notwendig auch die einzelnen Bildungsschichten, die durch die ökonomische und berufliche Differenzierung des sozialen Körpers bedingt sind. Aber zwischen diesen unvermeidlichen Sonderungen würde die Einheit der Kultur verloren gehen und zu einem wesenlosen Namen werden, wenn nicht fortwährend die intimsten Lebensbeziehungen zwischen allen Kreisen der so gegliederten Gemeinschaft bestünden, wenn nicht nach dem Gesetz der Kontinuität, wie es Leibniz formulierte, die Bestandteile des geistigen Gemeinlebens von Stufe zu Stufe miteinander zusammenhingen. Deshalb würde jede Bildungsweise, die für eine bestimmte soziale Schicht in erster Linie bestimmt ist, notwendig in sich verkümmern, wenn sie auf diese Schicht beschränkt bliebe und nicht wenigstens mit einigen ihrer Bestandteile auch in die übrigen Schichten hineinragte. Es ist gewiß unmöglich, eine solche Bildungsweise wie die humanistische allen Schichten der Bevölkerung in gleicher Weise zuzuführen; das hat man für sie niemals verlangt und kann es für sie so wenig tun, wie für irgendeine andere Bildungsweise. Aber jede solche Bildungsart kann ein lebendiger und wirksamer Bestandteil des Gesamtlebens eben nur dadurch bleiben, daß sie, wenn auch in abgestufter Ausdehnung einer großen Anzahl von Berufssphären und Bildungsschichten gemeinsam bleibt.

Deshalb darf eine unter dem Gesichtspunkte der geistigen Kulturgemeinschaft der Nation entworfene Organisation des Unterrichtes keines der Bildungsmomente

völlig isolieren, und so darf auch die große traditionelle Grundlage, die wir für unsere Kultur in der humanistischen Bildung besitzen, nicht auf die beschränkt werden, die unmittelbar die Aufgabe haben, sie in gelehrter Arbeit aufrecht zu erhalten, sondern sie muß auch für den ganzen Umkreis der übrigen mit abgestufter Energie lebendig und flüssig erhalten werden. Deshalb dürfen die beiden großen Hauptmassen unserer Bildungsformen, die historische und die naturwissenschaftliche, sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sie müssen mit ihrer Zurichtung für die verschiedenen praktischen Erziehungsziele sich zu einem abgestuften System von Verbindungsweisen anordnen, bei denen, je nach dem besonderen Zweck, das eine oder das andere Moment nur überwiegt. In dieser Weise hat das humanistische Gymnasium stets die Ergänzung seiner sprachlich-historischen Bildung durch die Mathematik im Auge gehabt, und aus einer so verknüpften Bildung sind dereinst Männer wie Helmholtz hervorgegangen, der als Schüler unter einem ebenso vorzüglichen Gräcisten, wie einem ausgezeichneten Mathematiker aufgewachsen ist. In derselben Weise aber sollte aus demselben Grunde auch eine auf das technische und naturwissenschaftliche Denken zugespitzte Bildung niemals der Ergänzung wenigstens durch eine der klassischen Sprachen entraten.

Das ist um so mehr erforderlich, als aus unseren Mittelschulen nicht nur die Männer aller sonstigen Berufe und damit die Väter der zukünftigen Schüler, sondern auch die zukünftigen Lehrer selbst hervorgehen sollen. Gerade zwischen ihnen muß als die Grundlage des Verständnisses, das für die gemeinsame Arbeit erforderlich ist, auch ein möglichst breites Maß gemeinsamer Bildung aufrecht erhalten werden, und dazu muß immerdar das wichtigste traditionelle Moment unseres gesamten Geisteslebens, das humanistische, gehören. Dasselbe Prinzip gilt aber deshalb

auch für die Hochschulausbildung der Mittelschullehrer. Es wäre auf das tiefste zu bedauern, wenn die in Deutschland bestehende Bewegung zu ihrem Ziele führte, welche die Lehrer der mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächer ihre Vorbildung nur an den technischen Hochschulen suchen lassen will. Wir würden damit zwei verschiedenartige Schichten des Lehrertums bekommen und damit wieder ein Stück von der lebendigen Einheit unseres geistigen Lebens aufgeben.

Wollen wir so, daß die humanistische Bildung durch wirksame Beziehungen zu verschiedenen Formen der Berufserziehung ein lebenskräftiger Bestandteil unserer Gesamtkultur bleiben soll, so müssen wir anderseits auch alles dafür tun, daß diese humanistische Bildung sich nicht selber isoliere, sondern daß sie mit der Ausgestaltung ihrer Unterrichtsmethoden, mit der Auffassung, mit der auswählenden Gestaltung ihres Stoffes sich den Forderungen des heutigen Lebens anpasse. Nur so können wir hoffen, aber so wollen wir auch hoffen, daß es schließlich gelingen möge, uns allen — im Deutschen Reiche wie in Österreich — diesen höchsten Schatz zu bewahren, auf daß er uns erhalten bleibe als die gemeinsame Grundlage unserer deutschen Kultur, über alle politischen Grenzen hinweg unser Stolz, unsere gemeinsame Ehre!

Bildungsschichten und Kultureinheit.

Platon hat einmal gesagt, den einzig sicheren Lebensgrund eines Gemeinwesens bilde es, wenn alle seine Teilnehmer zu demselben ja und zu demselben nein sagen. Er faßt dabei das bejahende oder verneinende Urteil ebenso im praktischen wie im theoretischen Sinne, er meint die Einheit der Überzeugung, die sich ebenso im Werten wie im Vorstellen, in der Absicht wie in der Ansicht darstellen soll. Der große griechische Denker hat aber auch aus dieser Lehre die richtige Konsequenz gezogen: die Verwirklichung dieses Ideals setzt eine geringe Ausdehnung des Gemeinwesens voraus; er hat dabei den antiken Stadtstaat im Auge, auf den sich auch sonst sein politisch-soziales Ideal einschränkt. Er denkt an einen verhältnismäßig kleinen Bestand des Bürgertums, in welchem der einzelne nur zu den eigentlich technischen Arbeiten des Handwerkes oder des Landbaues besonderer Kenntnisse bedarf, im übrigen aber der geistige Lebensinhalt mit demokratischer Gleichheit für alle derselbe sein kann.

Solche soziale Lebensformen hat die geschichtliche Menschheit längst ausgewachsen, sie hat sich in großen historischen und nationalen Komplexen entwickelt, die eine Fülle von mannigfachen Gestaltungen in sich zusammenfassen. Damit ist eine gewaltige Differenzierung der Bildungskreise für die einzelnen Berufe und Stände, eine weit auseinandergehende Entwicklung der Kenntnisse, der Interessen und der Wertungsformen erwachsen, und die Gesamtheit des geistigen Lebens hat intensiv eine Höhe

erreicht, die die Vereinigung ihrer Inhalte und ihrer Betätigungsformen in dem Individuum unmöglich macht. Das, was wir im ganzen heute die Kultur einer Zeit, eines Volkes nennen, ist tatsächlich, wenn wir auf seine bewußte Existenz in den Gliedern der Gemeinschaft schauen, auf die verschiedenen sozialen Schichten zersplittert; jede davon hat in ihrem Wissen und ihren Interessen immer nur einen Teil des Ganzen, und wie die technischen Fertigkeiten, so sind auch die Künste und die Wissenschaften in einem fortschreitenden Prozeß der Besonderung begriffen, der bei der Lebhaftigkeit des Kampfes ums Dasein in immer stärkerem Maße dem einzelnen in seiner ganzen Bildung und Lebensbewegung die Beschränkung auf einen immer enger werdenden Teil des geistigen Gesamtlebens auferlegt. Und so stark ist die Gewöhnung an diesen Vorgang geworden, daß er den meisten als selbstverständlich gilt und daß einem großen Teile unserer Zeitgenossen selbst schon das Bedürfnis, über ihren Interessenkreis hinaus an dem Leben des Ganzen teilzunehmen, verloren gegangen ist.

Wo bleibt da die Einheit unserer Kultur? Ist sie nur noch ein Sammelname, dem keine reale Konzentration, keine wirkliche lebendige seelische Einheit mehr entspricht, ein Kollektivname, der höchstens ein synthetisches Ideal, aber keine irgendwo tatsächlich bestehende Realität bedeutet? Denn wir werden nicht die phantastische Meinung von einer übergreifenden Substanz des „Volksgeistes" oder „Zeitgeistes" uns aneignen wollen, der den Träger und das einheitliche Bewußtsein für alle diese auf die verschiedenen Bildungsschichten verteilten geistigen Lebensformen und Lebensinhalte ausmachen sollte.

Wir müssen uns in der Tat darauf einrichten, daß eine einheitliche Zusammenfassung des gesamten Kulturgehaltes in *einem* Bewußtsein nicht mehr möglich und deshalb erst recht eine einheitliche Gleichheit der Bildung

in allen Individuen durch unsere gegenwärtigen Zustände und für die absehbare Zukunft völlig ausgeschlossen ist. Der geistige Zustand unserer Kulturgemeinschaften muß vielmehr nach der Analogie der Leibnizschen Monadenlehre aufgefaßt werden, wonach zwar in jedem Einzelwesen das gesamte Universum repräsentiert, aber dabei in jedem dieser gemeinsame Inhalt in einer besonderen und beschränkten Form verwirklicht sein sollte. Jedes einzelne Bewußtsein hat nur ein Stück, einen begrenzten Ausschnitt aus dem Gesamtbesitz zu seinem völlig klaren Eigentum; alles übrige bildet nur einen halbbewußten oder unbewußten Bestandteil seines inneren Lebens. In keinem einzigen aller der Sonderwesen, die eine solche geistige Gesamtheit konstituieren, ist deren gemeinsamer Inhalt völlig verwirklicht; auch die großen Individuen bedeuten doch nicht ein vollständiges Inventar, sondern nur eine eigenartige Zusammenfassung des Wertvollsten aus dem geistigen Gesamtzustand, den sie für uns vertreten. Für das durchschnittliche Bildungsleben aber gilt durchaus die Zerstückelung der Gesamtkultur in die einzelnen Bildungsschichten, die einerseits durch die soziale Gliederung der Gesellschaft bedingt und andererseits durch die beruflichen Aufgaben bestimmt sind.

Was dabei an theoretischem Wissensinhalt allen gemeinsam sein kann, ist und bleibt dem großen Umfang der Fachbildung gegenüber äußerst gering: es beschränkt sich der Natur der Sache nach auf das Elementare und Formale. Alle höheren Betätigungsformen des Intellekts und alle wertvolleren Inhalte des Wissens, gerade die Blüten des Kulturlebens, sind durch die Eigenart der einzelnen Bildungsschichten differenziert und stehen gesondert nebeneinander. Daher würde auch die sogenannte Einheitsschule diese schweren Probleme, die aus der Zersplitterung der Kultureinheit erwachsen, nicht einmal für die höheren Berufsbildungen zu lösen imstande sein.

Was sie in den unteren Klassen allen gleichmäßig böte, wäre die unerläßliche, meist formale und sachlich indifferente Vorbereitung: in den höheren Klassen aber ließe auch sie gerade die verschiedenen Bildungsschichten mit ihren bedeutsamen Methoden und mit ihren wertvollen Inhalten auseinandergehen.

Wir müssen mit dieser formalen und sachlichen Scheidung der Bildungsschichten, mit diesem Auseinandergehen unseres geistigen Gesamtlebens als mit einer unabänderlichen Tatsache rechnen, und wir können deshalb die Einheit der Kultur, die doch ein ebenso unabweisbares Ideal bleiben muß, nicht etwa in einer Zusammenfassung des Wertvollsten aus allen Sphären, sondern immer nur in den lebendigen Beziehungen suchen, in denen diese verschiedenen Bildungsschichten mit ihren Denkformen und ihren Wissensgehalten zueinander bleiben müssen. Jede solche Bildungsschicht würde in sich verkümmern, sobald sie isoliert und aus dem Kontakt mit den übrigen gelöst würde: alle zusammen bilden sie eine Einheit, nicht mehr in einem einzigen, sie alle umspannenden Bewußtsein, sondern nur in der stetigen Lebensgemeinschaft, worin sie mit ihrer Entwicklung und praktischen Betätigung zueinander stehen. So hat, um nur von den höheren Bildungskreisen zu reden, das humanistische Gymnasium stets zur Ergänzung der sprachlich-historischen Bildung das mathematische Denken gepflegt. So wird andererseits eine vorwiegend realistische Bildung niemals die Ergänzung durch die sprachlich-historische abstreifen dürfen, und es wird dabei nicht sowohl der utilistische Gesichtspunkt unmittelbarer praktischer Verwendbarkeit als vielmehr die Aufgabe maßgebend sein, daß alle die verschiedenen Bildungsschichten des gesellschaftlichen Ganzen so ineinandergreifen und so viele Gemeinsamkeiten bewahren müssen, daß eine gegenseitige Verständigung zwischen ihnen möglich bleibt.

Aber das Maß der Gemeinsamkeit im Vorstellen und Wissen wird bei der breiten Mannigfaltigkeit und der großen sozialen Abstufung der Bildungsschichten immer äußerst gering bleiben, und auch die große Ausbreitung der sogenannten allgemeinen Bildung, die gerade heutzutage in allen Volkskreisen angestrebt wird, kann doch das Ideal einer intellektuellen Kultureinheit, einer Ausgleichung jener verschiedenen Bildungsschichten niemals verwirklichen. Begreiflich ist es daher, daß das Bedürfnis nach Kultureinheit sich eher auf dem Gebiete des Wertens, als auf dem des Wissens, eher in der Gemeinsamkeit des Wollens, als in der der Erkenntnis erfüllen zu können meint: und vielleicht ist das ein Grundmotiv in der Richtung, die die Reformen des Bildungswesens in unseren Tagen vielfach eingeschlagen haben. Man meint die Einheit des Lebens besser im Willen als im Verstande gewinnen zu können.

Solche Einheit der Überzeugung und des Wertlebens über alle Verschiedenheiten der intellektuellen Bildung hinaus haben wohl frühere Zeiten der Religion verdankt, die gerade dadurch der wesentliche Halt der Kultureinheit war, daß sie für alle Stände und Berufe, für den Reichen und den Armen, für den Gebildeten und den Ungebildeten, denselben letzten und höchsten Wertinhalt des Lebens zu gewähren wußte. Aber die ungebrochene Einheit dieses Überzeugungslebens ist uns seit Jahrhunderten verloren gegangen, und deshalb ist unsere Religion angesichts der heutigen Verhältnisse nicht mehr in der Lage, die Verschiedenheit der Bildungsschichten ausgleichend zu überwinden. Das mag man beklagen, aber man kann es nicht leugnen und zunächst nicht ändern. Das achtzehnte Jahrhundert, das große vernunftgewaltige Zeitalter, war allerdings auf dem Wege, über den Verschiedenheiten des intellektuellen Lebens eine neue Überzeugungseinheit für die Menschheit zu gewinnen; aber

in den rückläufigen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts hat das religiöse Leben selbst durch die Neuverschärfung und Zuspitzung der konfessionellen Gegensätze sich zu einem Moment der Zersplitterung für die Kultur gemacht. Wir dürfen die Hoffnung nicht aufgeben, daß es diese Phase noch einmal überwinden und seiner großen Kulturaufgabe der Einigung und Verständigung wieder gerecht werden möge: aber in seinem gegenwärtigen, von Hader und Zwietracht zerrissenen Zustand ist es nicht berufen, die intellektuellen Verschiedenheiten und Gegensätze der Zeit durch ein übergreifendes Wertleben auszugleichen.

So bleibt für die heutigen Zustände nur übrig, darauf zu vertrauen, daß trotz aller Verschiedenheit ihrer religiösen Ausprägung die sittlichen Wertinhalte unseres Volkswesens sich als ein Band kultureller Einigung kräftig genug erhalten und erweisen werden. Aber diese ethischen Momente — etwa gar als eine besondere Lehre — für sich isolieren und damit vielleicht einen letzten Rest von Kulturgemeinschaft, der intellektuellen Zersplitterung gegenüber, herauspräparieren zu wollen (es fehlt nicht an Versuchen und Vorschlägen dazu), ist doch nicht der Weg zur Lösung des schweren Problems. Denn nicht in der abstrakten Sonderung haben die sittlichen Mächte ihre Bedeutung als Ausdruck der inneren Kulturgemeinschaft, sondern vielmehr in den lebendigen Beziehungen, mit denen sie alle einzelnen Gestaltungen des sozialen Zusammenhanges, alle besonderen Sphären des Berufslebens und alle darin geltenden Überzeugungen durchdringen und befestigen. Ja, man darf sagen, daß die moralischen Wertungen erst dadurch lebendig und wirksam werden, daß sie sich in der Anpassung an die einzelnen Lebensformen, die die Kulturentwicklung in ihrer ganzen Breite mit sich bringt, differenzieren und individualisieren. So besteht auch hier die Gemeinschaft der Bil-

dungsschichten hinsichtlich ihrer ethischen Zusammengehörigkeit nicht in der abstrakten Formulierung allgemeiner, im begrifflichen Bewußtsein formulierter Maximen, sondern vielmehr in den verbindenden und ausgleichenden Beziehungen halbbewußter und unmittelbar geltender Gemeinsamkeiten.

Die letzte Form des Wertlebens, die danach übrigbleibt, ist die ästhetische, und es ist begreiflich, daß wir in unseren Tagen zahlreiche Versuche erleben, das Bildungsproblem durch die Erziehung zur Kunst, zur künstlerischen Auffassung der Welt und des Lebens zu lösen. Denn wenn irgendwo, so können sich auf diesem Boden die mannigfachsten Arten der intellektuellen Ausbildung begegnen, und wenn die Musik als die speziell moderne Kunst gilt und gelten darf, so ist das im letzten Grunde vielleicht gerade darin begründet, daß die Eigenart ihrer Wirkung unter allen Künsten das geringste Maß spezifisch intellektueller Vorbereitung voraussetzt und deshalb für die verschiedensten Formen der theoretischen Bildung, für alle die nach Form und Inhalt theoretisch verschiedenen Bildungsschichten die gleiche Möglichkeit der Empfänglichkeit und des Verständnisses verspricht, wenn auch vielleicht nur zu versprechen scheint. Aber die größte Bedeutung für das einheitliche Bewußtsein des Kulturlebens wird doch unter allen Künsten immer der Poesie und der gesamten schönen Literatur beschieden sein. Sie ist recht eigentlich dasjenige Kulturprodukt, in welchem alle Bildungsschichten mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Interessen, ihrer Vorstellungsweisen, ihrer Wertgebilde und ihrer Charaktertypen zusammenkommen. Alle Arten des Vorstellens, des Fühlens und Wollens suchen hier ihre Vertretung, ihre künstlerische Gestaltung und den Ausdruck der Verhältnisse, in denen sie zueinander stehen. Wie alle Lebensschichten überhaupt, so finden auch alle Bildungsschichten in der Literatur den Boden ihrer Ver-

ständigung. Wenn die ganz großen Leistungen jenem Ideal des Romans gerecht werden, das dereinst die romantische Periode im Hinblick auf Goethes „Wilhelm Meister" umschrieb, nämlich ein Gesamtbild des Kulturlebens ihres Volkes und ihrer Zeit in den bewegten Gestalten der Individuen und der sich entwickelnden Charaktere darzubieten, so ist der letzte Sinn und Wert jedes einzelnen Literaturwerkes schließlich durch das Maß bestimmt, worin es in seiner Weise, mit der künstlerischen Formung seines begrenzteren Gegenstandes an jener Gesamtaufgabe der Literatur mitarbeitet.

So dürfen wir sagen, daß, wenn irgendwo die zerstreuten Momente unserer durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände des Wissens und Wollens so weit auseinander getriebenen Kultur sich wenigstens noch zu einem gewissen Maße bewußter Einheit zusammenschließen sollen, dieses zunächst nur in der schönen Literatur möglich ist. Den Zugang zu ihr, zu ihrem Verständnis und zu ihrer liebevollen Aufnahme zu gewinnen, muß deshalb zu den vornehmsten Aufgaben aller besonderen Erziehungsweisen gehören. Jede Bildungsschicht muß für diesen zentralen Bestandteil unseres Kulturlebens gleichmäßig vorbereiten und darin ausmünden, das Bewußtsein der Bedeutung dieses Moments zu voller Lebendigkeit zu entwickeln. In den Schätzen unserer Literatur besitzen wir den intimen Zusammenhang mit dem traditionellen Grundwesen, mit der historischen Struktur unserer heutigen Bildung. Wer will die großen Leistungen unserer klassischen Literatur verstehen, der nicht zu dem innersten Wesen des griechischen Altertums eine persönliche Beziehung gewonnen hätte? Und andererseits, wer will dem vielgestaltigen Wesen der heutigen Literatur mit seinem Verständnis und seiner Wertung gerecht werden, der nicht mit dem Lebensinhalt der heutigen Zeit, mit den schweren Problemen ihres Fühlens und Begehrens vertraut wäre?

Erwägt man dies, so versteht man die hohe Verantwortlichkeit, die dem modernen Schriftsteller und allen Tätigkeitsformen, worin sich die Entwicklung der Literatur heute bewegt, durch unsere geistige Gesamtlage auferlegt wird. Auch für die Literatur aber trifft es zu, daß sie niemals für sich allein mehr Anspruch erheben kann, das volle Kulturbewußtsein ihrer Zeit in sich darzustellen: auch für sie bleibt es richtig, daß unsere Kultureinheit nicht mehr eine substantielle, sondern nur noch eine funktionelle ist, daß sie nur noch in den lebendigen Beziehungen gesucht werden kann, worin die verschiedenen Schichten des geistigen Lebens ihrer eigenen Natur und ihrem eigenen Bedürfnis nach miteinander stehen und stehen müssen.

Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus.

Man kann von einer Philosophie der Kultur in gar verschiedenem Sinne reden. Viele werden davon vielleicht die Aufstellung eines Ideals zukünftiger Kultur oder die Begründung einer allgemeingiltigen Norm zur Beurteilung wirklicher Kulturzustände erwarten: alle namentlich, die sich haben einreden lassen, die Aufgabe des Philosophen sei, Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen, dürften geneigt sein, von der Philosophie einen Entwurf *geforderter* oder *aufgegebener* Kultur zu verlangen.

Im Gegensatz dazu läßt sich die Kulturphilosophie auf das Verständnis der geschichtlich *vorgefundenen* oder *gegebenen* Kultur beschränken. Freilich wird das eine Philosophie nur dann sein, wenn die genetischen Untersuchungen psychologischer Analyse, soziologischer Vergleichung und historischer Entwicklung lediglich als Materialien für die Aufdeckung der Grundstruktur dienen, die alle kulturellen Tätigkeiten in dem zeitlosen, überempirischen Wesen der Vernunft selbst haben.

Aber zwischen diesen beiden Arten von Kulturphilosophie spielen zahlreiche Vermittlungen. Das Zukunftsbild aufgegebener Kultur ist selbstverständlich in mehr oder minder bewußter Weise von der Auffassung der gegebenen Kultur abhängig: ja, diese Bestimmtheit ist

ungewollt um so entscheidender, je stärker der Kontrast ist, in den das Ideal zur Vergangenheit und zur Gegenwart treten soll; und schließlich muß doch immer die Frage sich einstellen, wie die Verwirklichung jenes Ideals aus den gegebenen Zuständen herausgearbeitet werden kann. Auf der andern Seite wird bei dem Gewinn des philosophischen Verständnisses der gegebenen Kultur der Ausblick auf ihre zukünftige Entwicklung nicht ausbleiben, gerade weil immer die gegenwärtige Kultur als etwas in geschichtlicher Bewegung Begriffenes über sich selbst hinausweist.

Bei allen solchen Vermittlungen nun macht sich wiederum der Gegensatz des Aufgegebenen und des Gegebenen geltend: er hängt dabei an den prinzipiellen Verschiedenheiten der geschichtsphilosophischen Methode. Wer die historische Entwicklung nach Art der mathematischen und der begrifflichen Entwicklung behandelt, worin nach der Erkenntnis des Gesetzes der Reihe zu jedem Gliede das folgende muß konstruiert werden können, für den mag nach dem Gesetz des Fortschritts auch das Ziel als prinzipiell gegeben und bei richtiger Einsicht als vorauszusehen gelten. Wer dagegen das spezifische Wesen historischer Entwicklung gerade darin findet, daß sie in der fortschreitenden Gestaltung eines begrifflich nicht bestimmbaren, zeitlich tatsächlichen Geschehens besteht, für den sind aus dem Verständnis des Vergangenen und des Gegenwärtigen nur die Aufgaben zukünftiger Kultur herauszuarbeiten, und das Maß des Vertrauens in ihre dereinstige Verwirklichung kann in diesem Falle nicht mehr eine Sache der Erkenntnis, sondern nur der Überzeugung und der Weltanschauung sein.

Es wäre nicht schwer, nach diesen Grundzügen und ihren Kombinationen die möglichen Grundtypen der Kulturphilosophie zu konstruieren und danach ihre Hauptvertreter von Rousseau und Condorcet bis zu unsern

Tagen zu charakterisieren. Aber es scheint mir wichtiger, auf das Gemeinsame aufmerksam zu machen, das sie alle erfüllen müssen, wenn sie wirklich eine Philosophie der Kultur, eine begriffliche Wissenschaft sein wollen. Gleichviel, ob es sich um gegebene oder aufgegebene Kultur handelt, ihre Gründe müssen im innersten Wesen aller Vernunftbetätigung aufgezeigt werden. Denn philosophisches Verständnis beginnt erst hinter der psychologischen oder historischen Feststellung des tatsächlichen Bestandes und beantwortet die quaestio juris nach keinen anderen Gesichtspunkten als denen der immanenten sachlichen Notwendigkeit. Das aber ist und bleibt m. E. Kants kritische Methode, und die Grundauffassung, die sich daraus für das Verständnis aller Kulturfunktionen ergibt, ist der transszendentale Idealismus.

In der kurzen Darstellung, die ich von der Geschichte der neueren Philosophie für die „Kultur der Gegenwart" (Bd. V S. 474 ff.) gegeben habe, ist das System des Kritizismus als eine umfassende Kulturphilosophie charakterisiert: ich möchte besonders hervorheben, daß damit nicht Kants historische Problemstellung, sondern das Ergebnis seiner Lehre in ihrer Bedeutung für das heutige Geistesleben gekennzeichnet werden sollte. Es ist ja völlig unzweifelhaft, daß Kant bei seinen kritischen Analysen überall von der Frage ausgegangen ist, mit welchem Rechte in dem aus der Erfahrung erwachsenden individuellen Bewußtsein synthetische Urteile a priori, d. h. solche Vernunftfunktionen möglich sind, die allgemein und notwendig für alle Erfahrung gelten sollen: darin bestand ja das, was man später den subjektiven Charakter seines Idealismus genannt hat. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß als Ergebnis der Kritik überall der Aufweis der Vernunftgründe für die großen Gebilde der Kultur heraussprang, aus der Kritik der reinen Vernunft die Grundstruktur der Wissenschaft, wie sie Kant vorfand und auf-

faßte, aus der Kritik der praktischen Vernunft und der darauf gebauten Metaphysik der Sitten das Reich der Vernunftzwecke in Moral und Recht, aus der Kritik der Urteilskraft das Wesen der Kunst und der ästhetischen Lebensgestaltung: und erst nach all diesem konnte im Sinne der kritischen Methode gefragt werden, wieviel von jenen Kulturwerten aus bloßer Vernunft in der religiösen Lebensform der Gesellschaft enthalten sein könne.

Dieser Weg Kants von der Problemstellung zum Ergebnis ist der Fortschritt der Philosophie vom 18. zum 19. Jahrhundert, von der Aufklärung zur Romantik gewesen. Es war sachlich der Fortschritt vom natürlichen zum geschichtlichen Menschen, methodisch die Vertauschung der Psychologie mit der Historie als dem Organon der Kritik. Es war derselbe Weg, den die Entwicklung der nachkantischen Philosophie von Fries zu Hegel beschrieben hat[1]).

Was aber ist nun — darauf kommt es hier an — in diesem Übergange der springende Punkt gewesen? Es war Kants unsterbliche Leistung — die Entdeckung des synthetischen Bewußtseins. Seit der Kritik der reinen Vernunft ist es ein für allemal damit vorbei, daß ein gereiftes philosophisches Bewußtsein die Welt so als „gegeben" und in sich abgespiegelt denken dürfte, wie es dem naiven erscheint. In allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsre Vernunftarbeit: und nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, daß wir sie für uns erst schaffen. Daß wir die Welt, die wir erleben sollen, erst selbst uns zu eigen machen müssen, beruht darauf, daß wir immer nur eine Auswahl und diese immer nur in einem geordneten Zusammenhange erleben können, und daß die Prinzipien für die Auswahl wie für die

1) Vgl. meine Heidelberger Akademie-Rede über die Erneuerung des Hegelianismus im ersten Bande dieser Sammlung S. 266 f.

Ordnung nur in der Struktur unseres Bewußtseins selbst gesucht werden können. Die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat. Das ist nun bis hierher noch keine hohe und neue Weisheit. Daß von der großen Welt nur ein kleiner Ausschnitt in das empirische Bewußtsein eingeht und daß sich dies in jedem Einzelnen nach der Vorgeschichte seines Erlebens in besonderer Weise formt, darüber hat man sich wohl von jeher allerlei Gedanken gemacht, und um das zu finden, brauchte Kant nicht zu kommen. Aber die weittragende Bedeutung seines kritischen Prinzips beruht doch auf einer im Grunde genommen erstaunlich einfachen Folgerung aus jener psychologischen Tatsächlichkeit. Wenn es danach überhaupt allgemeingiltige und notwendige Urteile geben soll, wie sie tatsächlich die „Erfahrung" ausmachen, so ist das nur dadurch möglich, daß mitten in den empirischen Assoziationen und Apperzeptionen eine transszendentale Synthesis waltet, eine in den Sachen selbst begründete, von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängige Zusammengehörigkeit der Elemente. Diese Zusammengehörigkeiten sind die Formen der „transszendentalen Apperzeption", und die Lehre, daß es keine anderen Gegenstände gibt als die durch diese allgemeingiltige Synthesis erzeugten, ist der transszendentale Idealismus.

Es ist nicht nur für den Zweck dieser Untersuchung, sondern für den Fortbestand und die Fortentwicklung des transszendentalen Idealismus unbedingt erforderlich, einerseits immer wieder einzuschärfen, daß der Kantische Begriff des „Bewußtseins überhaupt" weder im psychologischen noch im metaphysischen Sinne zu deuten, sondern lediglich auf die sachlichen Voraussetzungen allgemeingiltiger Urteile zu beziehen ist, andrerseits aber über das Verhältnis der transszendentalen Apperzeption zu den menschlichen Vernunfttätigkeiten vollständige und eindeutige Klarheit zu schaffen. Bei Kant finden wir diese,

wenigstens dem Wortlaut nach, nicht sicher, und wir berühren damit die schwierigste Lebensfrage des Kritizismus. Denn es ist bekanntlich weit auseinander gehenden Deutungen unterlegen, ob und in welcher Ausdehnung jene aprioriſchen Formen der Vernunft durch das Wesen des Menschen bedingt sein sollen. In der theoretischen Philosophie hat Kant die in der Inauguraldissertation aufgestellte Lehre, Raum und Zeit seien die spezifisch menschlichen Anschauungsformen, dem wörtlichen Ausdruck nach bis zuletzt aufrechterhalten: und wie er ursprünglich gerade daraus psychologistisch ihre apriorische Geltung für alle „unsere" Erfahrung abgeleitet hatte, so begründete er auch in der Kritik der reinen Vernunft die Einschränkung der Kategorien auf „Erscheinungen" lediglich damit, daß für den Menschen die der kategorialen Synthesis unterliegende Mannigfaltigkeit nur in Raum und Zeit anschaulich gegeben sei: an sich sollten die Kategorien auch für andersartige Anschauungen gelten, wie denn auch andrerseits die Formen des analytischen Denkens von vornherein als vernunftgiltig für jeden beliebigen Inhalt und für alles Denken überhaupt anerkannt werden mußten. Es bleibe dahingestellt, ob die Beziehung von Raum und Zeit auf „unser menschliches Anschauen" in dieser Weise aufrechterhaltbar ist, — ob Kant selbst in letzter Instanz mathematische Wahrheiten, die doch darauf beruhen sollen, auf diese anthropologische Basis hätte gründen wollen: sicher aber ist, daß die Deduktion der „Grundsätze" erst durch die Anwendung und zugleich Einschränkung der Kategorien auf die dem Menschen anschaulich in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit die systematische Struktur der Wissenschaft, das Verständnis dieses Grundgebildes der theoretischen Kultur, zu gewinnen vermag.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in der praktischen Philosophie: nur geht Kants Darlegung hier den um-

gekehrten Weg[1]). Während er in der Analyse des Wissens von dem Anthropologischen, dem Empfinden und Anschauen, zum allgemein Vernünftigen, den Kategorien, aufsteigt, beginnt er (freilich nach der analytischen Vorbereitung in der „Grundlegung") in der Kritik der praktischen Vernunft mit dem Gesetz des reinen Willens, das für „alle vernünftigen Wesen" gilt, gewinnt dann den Charakter dieses Gesetzes als des kategorischen Imperativs erst durch die Beziehung auf das sinnlich-übersinnliche Doppelwesen des Menschen und gar die Entwicklung der einzelnen Pflichten in der Metaphysik der Sitten erst durch die Beziehung jenes Grundgebots auf die empirischen Verhältnisse des individuellen oder gesellschaftlichen Menschenlebens. Auch hier also wird die Struktur der großen Kulturgebilde, der Sittlichkeit und des Rechts, aus dem Hereinragen einer übergreifenden allgemeinen Vernunftwelt in das menschliche Vernunftleben begriffen.

Aus diesen Verhältnissen, deren Richtigkeit sich im Prinzip, soweit ich sehe, nicht bestreiten lassen wird, ergibt sich nun für die Transszendentalphilosophie ein klar bestimmtes methodisches Prinzip: es kommt darauf hinaus, nach der Aufdeckung der allgemeingiltigen Voraussetzungen der Vernunfttätigkeiten, auf denen alles, was wir Kultur nennen, schließlich beruht, mit sachlicher Analyse festzustellen, was davon durch die spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne empirischen Bedingungen bestimmt ist, und so den Rest herauszupräparieren, der in allgemeinen und übergreifenden Vernunftnotwendigkeiten begründet ist. Dies absolute Apriori ist das schlechtweg an sich Geltende in dem Lotzeschen Sinne des ὄντως ὄν: sobald es in das empirische Bewußtsein eintritt, bekommt es nicht nur die Färbung, daß es zur Norm für eine

1) Vgl. hierzu die Abhandlung von Arn. Ruge, Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit, Heidelberg 1910.

erkennen, handeln, gestalten wollende Funktion wird, sondern auch die Spezifikation, die von der Bestimmtheit des empirischen Bewußtseins abhängt, und auch diese Spezifikation steigt von der gattungsmäßigen zu der räumlich und zeitlich individualisierten Formung in kontinuierlicher Abfolge herab. In der letzteren Form erleben wir als Individuen alles, was von der Weltvernunft in unser endliches Bewußtsein eintritt, und von ihr aus müssen wir schrittweise durch aufsteigenden Ausschluß das allgemein Geltende zurückzugewinnen suchen.

Es sei erlaubt, diese Verhältnisse an einer vielumstrittenen Frage der Logik zu erläutern. Es scheint mir einleuchtend, daß für ein absolutes, nur wahres und (im Sinne Spinozas) adäquates Denken die Verneinung (in der Bedeutung der Urteilsqualität) keinen Sinn hat; unter den konstitutiven Kategorien, den realen Beziehungen der Gegenstände suchen wir die Negation vergeblich. Aber sobald wir in die Sphäre des erkennenwollenden und deshalb irrensfähigen Denkens eintreten, gewinnt die Verneinung und ihr Verhältnis zur Bejahung die wesentlichste Bedeutung, und große Strecken der logischen Gesetzmäßigkeit erweisen sich in der bekannten Weise dadurch bedingt. Allein dieser ganze Umkreis gilt für jedes endliche, in der Bewegung befindliche Bewußtsein und zeigt noch gar keine Abhängigkit von den Besonderheiten des menschlichen Denkens. Zu diesen gelangen wir erst, wenn es sich um gewisse sprachliche Formen der Verneinung handelt, um den Ausdruck der Unterscheidung (A ist nicht B), und das exklusive Urteil (kein S ist P) oder um den sog. negativen Begriff (Non-A) usw. Ohne die prinzipielle Scheidung dieser Bedeutungs-Sphären gerät die Theorie der Negation in ein unentwirrbares Netz von Unbegreiflichkeiten. —

Allein mit diesen Andeutungen über die methodische Ausführung des Prinzips der Transszendentalphilosophie

habe ich schon z. T. dem Aufweis der intimen Verwandtschaft vorgegriffen, die zwischen ihm und dem Problem der Kulturphilosophie besteht. Denn unter Kultur verstehen wir schließlich doch nichts anderes, als die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem Gegebenen herausarbeitet: und den Springpunkt der Transszendentalphilosophie bildete Kants Einsicht, daß schon in dem, was wir als gegeben hinzunehmen gewöhnt sind, sobald es als allgemeingiltige Erfahrung sich darstellt, eine Synthesis nach den Gesetzen des „Bewußtseins überhaupt", nach übergreifenden, sachlich giltigen Vernunftformen vorliegt. Diese Einsicht gewann Kant an der Kritik der Wissenschaft, die ihm bei seinem metaphysischen Bedürfnis zunächst am Herzen lag; er baute darauf die Ablehnung der dogmatischen Metaphysik und die Begründung der Metaphysik der Erscheinungen in der Gestalt der „reinen Naturwissenschaft": und das Prinzip, mit dem er zeigte, welches Wissen unmöglich und welches möglich ist, erweist sich als die dauernde Grundlage aller Erkenntnistheorie, indem es auch die einzelnen Wissenschaften in dem Sinne gegeneinander methodisch abzugrenzen erlaubt, wie sie ihre Gegenstände nach gesonderten Prinzipien der Auswahl und der Ordnung erzeugen.

Diese Vernunfttätigkeit aber, die als Wissenschaft eine Neuschöpfung der Welt aus dem Gesetz des Intellekts bedeutet, ist von genau derselben Struktur, wie alles praktische und ästhetische Verhalten des Kulturmenschen. Darum liegt hier die sachliche Einheit des transszendentalen Idealismus als der Kulturphilosophie: und nur in dem Sinne sollte in ihr von einem Primat der praktischen Vernunft gesprochen werden, als die Erzeugung der Gegenstände aus dem Gesetz des Bewußtseins in keinem Gebiete so selbstverständlich und auch dem alltäglichen Bewußtsein so geläufig ist wie in diesem. Denn daß das sittliche

Handeln darauf gerichtet ist, die als Natur gegebene Welt (in der weitesten Bedeutung, wie sie auch das menschliche Trieb- und Gefühlsleben einschließt) nach dem Gebot des Vernunftwillens auswählend und ordnend zu einem neuen und höheren Gebilde umzuarbeiten, ist so selbstverständlich, daß es keiner Erläuterung bedarf: und ebenso schafft das Recht aus dem Vernunftbewußtsein heraus die neue Ordnung menschlicher Lebensverhältnisse, deren letzter Sinn aus dem kategorischen Imperativ, die Freiheit der Persönlichkeit in der Sphäre ihrer sozialen Betätigung zu gewährleisten, prinzipiell erwächst. Aber nicht minder walten die Grundformen der Isolation und der synthetischen Neuschöpfung auch im ganzen Umkreis des ästhetischen Lebens. Alle künstlerische Produktion erzeugt ihre Gegenstände aus der Aktivität des Bewußtseins, die Kant als die originale und exemplarische, damit aber der allgemeinen Mitteilung fähig werdende Einbildungskraft des Genies erkannt hat; selbst wo der Impressionist nur ein beliebiges Gegebenes wiederzugeben meint, ist er in der Umgrenzung des Stoffs und in der Art, wie er es „gesehen" hat, doch mit Auswahl und Gestaltung schöpferisch tätig gewesen. Aller Genuß aber des Kunstwerks ist doch nichts anderes als ein Nacherleben jenes Isolierens und Neukomponierens, das der Künstler ursprünglich vollzogen hat. Selbst der Genuß des Naturschönen zeigt in der Wahl des Standpunkts, in dem Aufsuchen der wirksamen Linien und Verhältnisse alle einzelnen Momente der synthetischen Erzeugung des Gegenstandes. Was endlich die Religion anlangt, so gilt von ihr in modifizierter Weise, was von Wissenschaft, von Sittlichkeit und Recht, von der Kunst gilt. Denn die Religion besitzt[1]) kein eignes Gebiet der Vernunftwerte: was sie von diesen enthält, gehört

1) Vgl. den folgenden Aufsatz über „Das Heilige".

einem der drei Bereiche des Wahren, des Guten oder des Schönen an. Sie hat ihre empirische Eigenart als Kulturform in der soziologischen Erweiterung des Seelenlebens über den Zusammenhang der empirischen Subjekte hinaus zu den mythischen Mächten, die je nach dem Entwicklungsstande in der verschiedensten Weise, von dem primitiven Animismus bis hinauf zum theologischen Supranaturalismus oder zur mystischen Unaussagbarkeit, erlebt werden. Ihre besonderen Funktionen, soweit sie ihre Vernunftgründe aus den logischen, ethischen oder ästhetischen Inhalten schöpfen, nehmen an deren transszendentalem Wesen teil, und der einzige Vernunftgrund, der der Religion selbständig eigen ist, besteht in dem Postulat, die Totalität aller Vernunftwerte in einer absoluten Einheit zu erleben, die von keiner der Formen unseres Bewußtseins erfaßt werden kann.

Das sind die sachlichen Gründe, aus denen Kant neben dem formalen Schematismus seiner Problembildungen genötigt war, nachdem er das Prinzip der Synthesis als den Rechtsgrund aller Wissenschaft entdeckt hatte, es Schritt für Schritt auch auf die übrigen Gebilde der Kultur anzuwenden: so ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, daß der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt in seiner Leistung eine Kulturphilosophie — die Kulturphilosophie geworden ist. In dem Bewußtsein der schöpferischen Synthesis ist die Kultur zur Selbsterkenntnis gelangt: denn sie ist ihrem innersten Wesen nach nichts anderes.

Es wird immer denkwürdig bleiben, daß eine so von der letzten Tiefe her den ganzen weiten Umfang des Kulturlebens umspannende und erleuchtende Einsicht in einem so schlichten und scheinlosen Manne wie dem Königsberger Weisen zum Durchbruch gekommen ist. Man hat wohl manchmal in moderner Weise gefragt, welches das

persönliche Erlebnis gewesen sein möge, das Kant zu dem Philosophen von so wuchtiger Eigenart, zu dem alles zermalmenden, alles durchdringenden, alles wieder aufrichtenden Denker gemacht habe: ich glaube, man braucht nicht weit danach zu suchen. Wenn je ein Philosoph, so hat Kant in der eignen, mächtig auf sich konzentrierten Innerlichkeit diese schöpferische Kraft der Vernunft an sich selbst erfahren. In seiner an „Umkippungen" reichen Entwicklung hat er ohne viel gelehrte Anregungen und Anlehnungen aus eigenstem Grübeln alle philosophischen Standpunkte mit ursprünglicher Genialität durchgemacht, hat Systeme gebaut und wieder eingerissen und wieder gebaut, und nicht umsonst hat er die philosophische Begriffsbildung immer wieder an der mathematischen gemessen, der es vergönnt ist, ihre Gegenstände, die Größen, rein aus produktiver Einbildungskraft zu erzeugen. Wenn er dann schließlich dabei geblieben ist, daß auch alle andre Wissenschaft die Welt nur so weit erkennt, als sie daraus ihre eignen Gegenstände nach dem Vernunftgesetz schafft, so war es das große persönliche Erlebnis des Denkerlebens, zu belauschen, wie er aus der eignen Tiefe heraus die Gegenstände bildete, — nicht als der Professor Immanuel Kant, — eher schon als der seiner vernünftigen Bestimmung bewußte Mensch, — zuletzt aber doch als „ein denkend Wesen überhaupt".

Das Licht, das so in der innersten Werkstätte des Philosophierens selbst aufging, beleuchtete mit überraschender Klarheit den ganzen Umfang des menschlichen Kulturlebens: es wurde eben damit zum Quell der modernen Weltanschauung — der Weltanschauung des Geistes. Es war die Grenze des antiken Bewußtseins gewesen, sich selbst immer nur als empfangend, als einen Spiegel zu wissen, dem der höchste wie der geringste Gegenstand, die Idee wie die Empfindung, einmal gegeben werden müsse. Und nun wagte aus der langen Erfahrung des

Erkenntnislebens der moderne Geist in dem für seine Person so bescheidenen Denker das stolze Wort: Es ist der Verstand, der der Natur die Gesetze vorschreibt.

Dies Selbstbewußtsein der schöpferischen Synthesis muß der zentrale Punkt sein für die Gestaltung der Weltanschauung, welche unsere heutige, so unübersehbar vielspältige und in sich zerrissene Kultur sucht und welche sie braucht, wenn sie sich zu großen und geschlossenen Leistungen ihrer geistigen Arbeit, wenn sie sich zu inneren Gemeinschaften dauernder und fruchtbarer Art zusammenfinden soll. Eine solche Weltanschauung kann aber niemals mehr aus der ganzen Masse des Einzelnen an Kenntnissen, Interessen, Tätigkeiten, Institutionen, Leistungen und Strebungen zusammengelesen werden. Dazu ist die Kultur zu weit und zu mannigfach geworden. Sie umspannt heute den Planeten, sie ist, und ist mit Bewußtsein eine Gesamtkultur, oder sie will es werden. Mit rapidem Fortschritt der technischen Zivilisation hat das neunzehnte Jahrhundert die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung des Humanitätsideals des achtzehnten Jahrhunderts herbeigeschafft. Aber dies Ideal schwebt uns nicht mehr in der verschwommenen Einheit des aufklärerischen Kosmopolitismus, sondern in der stärksten Differenzierung nationaler Sonderkulturen vor: und wenn wir hoffen, daß dies von demselben Jahrhundert ausgelöste Widerspiel der nationalen Kräfte die rohen Formen der Rivalität immer sicherer und vollständiger gegen höhere austauschen wird, so sollen doch diese differenzierten Kulturformen der Völker gerade so bestehen bleiben, wie die der Individuen, mit denen sie die gleiche Pflicht und darin das gleiche Recht haben. Aber auch die Kultur jedes einzelnen Volkes birgt in sich eine Fülle von Tätigkeiten und Zuständen, von äußeren und inneren Lebensformen. Wer wollte sich heutzutage zutrauen, sie alle zu überschauen und in einem einheitlichen Bewußt-

sein zu einem Ganzen zu verknüpfen? Dies Ganze besteht nicht mehr als eine aktuelle Einheit. Zersplittert in die einzelnen Bildungs- und Berufsschichten, stellt es nur vermöge der zahlreichen Punkte, an denen sich diese stetig berühren, ein Kontinuum funktioneller Zusammenhänge dar. Aus allen diesen Lebensinhalten aber eine sachliche Totalität zusammenzubuchstabieren, wäre ein vergebliches Unterfangen. Schon die Welt unsres Wissens allein wird nie mehr in Einen Kopf gehen, und die Philosophie der Brosamen und der Lesefrüchte, die aus allen Wissenszweigen das Allgemeinste zusammenlesen möchte, ist ein ebenso unfruchtbares wie langweiliges Geschäft. Und wenn man dereinst darauf hoffen wollte, die Ergebnisse des Wissens mit den Bedürfnissen des Gemüts zu einem stimmungsvollen Ganzen sich zusammenfügen zu lassen, so wird uns heute diese Verschmelzung der Weltbilder nur unbestimmte und verwaschene Konturen zu liefern imstande sein.

In dieser Hinsicht haben wir uns bescheiden gelernt. Und dabei bedürfen wir, da alle Kulturarbeit bewußte Lebensgestaltung ist, zuletzt doch einer einheitlichen Überzeugung. Sie braucht darum nicht an jeder Stelle aktuell bewußt zu sein. So ist es ja auch mit jeder individuellen Lebenstätigkeit: mit ihren besonderen Funktionen ist sie an die Stoffe gebunden und hingegeben, es ist unmöglich und unnötig, in jedem Momente das Einzelne mit vollem Bewußtsein auf die Einheit der persönlichen Lebensaufgabe zu beziehen; aber dahinter muß doch, wenn ein Wert darin sein soll, diese Beziehung stecken, diese Einheit muß vorhanden sein. Ebenso vollziehen sich alle die unendlich verschiedenen Kulturfunktionen je in der Gebundenheit an ihre einzelnen Inhalte, und ihre Träger wissen vielfach von ihnen nur dies Besondere: aber ihren letzten Wert haben sie doch erst in ihrem Zusammenschluß zu einem einheitlichen System, das in einem Kultur-

bewußtsein, einer Weltanschauung seinen Zusammenhalt haben muß.

Eine solche bewußte Einheit kann deshalb nur noch durch die Erfassung des Wesens der Funktion selbst gesucht werden, die in allen besonderen, wie auch immer inhaltlich orientierten Kulturtätigkeiten das Gemeinsame ausmacht: und das kann nichts anderes sein als das Selbstbewußtsein der Vernunft, die ihre Gegenstände und in diesen das Reich ihrer Geltung selbst erzeugt. Genau dies ist die fundamentale Lehre des transszendentalen Idealismus.

Diese Kulturphilosophie ist insofern eine immanente Weltanschauung, als sie sich ihrem Wesen nach auf das bescheidet, was wir als unsre Tat erleben. Jedes der Kulturgebilde, Wissenschaft, Lebensordnung, Kunst, gilt ihr als ein vernunftbestimmter Ausschnitt, eine Auswahl und Neubildung aus der unendlichen Wirklichkeit selbst: jedes stellt in dieser Hinsicht eine Art der „Erscheinung" dar, die in dieser Auswahl und dieser Komposition nur für das vernünftige Bewußtsein besteht, das darin seinen „Gegenstand" erzeugt hat, und der letzte Zusammenhang aller dieser „Erscheinungen" bleibt das Unerforschliche. Aber dieser letzte Zusammenhang ist doch nichts anderes als das Ganze dessen, was in einzelnen Teilgestalten die unserer Betätigung zugänglichen Vernunftwelten des Wissens, der Lebensordnung, des künstlerischen Gestaltens ausmacht. Es ist nur unaussagbar mehr, es ist lebendig entwickelte Einheit da, wo wir geschiedene, nur gelegentlich aufeinander hinweisende Stücke haben. Aber es bleibt uns der Trost, daß jedes dieser in uns neugeformten Stücke eben jenem allgewaltigen Zusammenhange wahrhaft eingeordnet ist. In diesem Sinne bedarf der transszendentale Idealismus auch nicht mehr einer „andern Welt", wie sie Kant anfänglich im Begriffe des Ding-an-sich nötig finden wollte; er hat uns ja selbst nachher

durch die praktische Vernunft darin heimisch gemacht und damit die Grenzpfähle wieder eingerissen.

Aber eines muß vor allem immer und immer wieder gegen unabsichtliche und absichtliche Mißverständnisse dieser Lehre hervorgehoben werden: daß niemals das Individuum wähnen darf, selbst als solches die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände zu sein: wir sind dabei, sofern es sich um echte Kulturwerte handelt, niemals als Individuen, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Wohnstätte und Träger übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die „Gegenstände", die notwendig und allgemein gelten. Dies Teilhaben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsre kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unsres bewußten Kulturlebens in Vernunftzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen, — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit. Aber der ganze Prozeß der menschlichen Kultur, die Stärkung und Ausweitung, welche ihre werthaften Leistungen in der Geschichte erfahren, bestätigt uns immer wieder dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst.

Das Heilige.

(Skizze zur Religionsphilosophie.)

Problem und Methode, Ziele und Wege der Religionsphilosophie lassen sich vom kritischen Standpunkt aus leicht und einfach bestimmen. Es handelt sich darum, die Stellung aufzuweisen, welche die Religion in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewußtseins einnimmt, und von da aus alle ihre einzelnen Lebensäußerungen zu verstehen und zu bewerten. Und zwar ist der Gegenstand, der dabei kritisch untersucht wird, kein anderer als die wirkliche Religion — die Religion, wie wir sie alle kennen und erleben —, nicht etwa eine sog. wahre Religion, eine philosophische, eine erst durch die Philosophie zu schaffende Religion. So wie die Tage des Naturrechts vorüber sind, worin dem wirklichen Rechte das „wahre", das „richtige" Recht gegenübergestellt wurde, d. h. das Recht, wie es nach der Meinung des Herrn Professors sein sollte, so denkt auch die Philosophie nicht mehr daran, aus der Wissenschaft heraus eine Religion erzeugen zu wollen, wie es die Neuplatoniker oder die Deisten der Aufklärung versucht haben: uns erscheint das heute gerade so weise, wie wenn die Logik, die kritische Theorie der Wissenschaft, selber erst das „richtige" Wissen *machen*, oder wenn die Ästhetik, die Philosophie der Kunst, von sich aus die „wahre" Kunst, wenn die Ethik erst die rechte Sittlichkeit erzeugen wollte.

Nur die wirkliche Religion also ist der Gegenstand, — aber diese nun auch in ihrer ganzen, allumfassenden Wirklichkeit, mit der sie allen Sphären des Lebens angehört und sich doch zugleich als ein Eigenes und Neues darüber zu erheben scheint. Wenn sie sich zunächst als Innenleben, als seelischer Vorgang im Menschen darstellt, so umspannt sie die Gesamtheit der psychischen Funktionen: sie ist nicht nur ein Vorstellen, ein Erkennen und Wissen, oder, kritischer gesagt, ein Meinen und Fürwahrhalten, sondern auch ein Wertbewußtsein, ein Fühlen, ein Ergriffen- und Hingegebensein und demgemäß auch ein Wollen und Vollbringen. Daraus aber folgt, daß sie zugleich ein Außenleben ist, nicht nur ein Handeln nach den einzelnen Werten des Fühlens und Wollens, sondern als äußere Gesamterscheinung jenes Innenlebens, als Kulthandlung und Gottesdienst. Und damit überschreitet sie auch den Lebenskreis des Individuums; sie erweist sich als Handlung der Gemeinde, als eine soziale Erscheinung, die, in jedem besonderen Falle historisch bedingt, auch als äußere Organisation in realen Institutionen sich darstellt. Immer aber will die Religion noch mehr sein als all dies empirisch Gegebene: sie greift stets über die irdische Erfahrung hinaus, sie ist ein Verhältnis zu höheren Mächten, zu dem innersten Wesen und Grunde aller Wirklichkeit, ein Leben mit Gott und in Gott — ein metaphysisches Leben. Alle diese Momente gehören zu dem begrifflichen Wesen der wirklichen Religion: aber in deren historisch mannigfachen Erscheinungsformen sind sie sehr verschieden betont und in ihrer Bedeutsamkeit gegeneinander abgestuft: ja, es kann kommen, daß bei der einzelnen positiven Religion das eine oder das andere dieser Merkmale bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt oder zurückgedrängt ist, um vielleicht in einer anderen historischen Gestalt der Religion das hervorstechende und beherrschende zu sein. So verschwindet z. B. in den mysti-

schen Formen der Religion fast vollständig das Moment der äußeren Organisation, das dafür in den „statutarischen" Kirchenbildungen eine Hauptrolle zu spielen geneigt ist.

Die wissenschaftliche Untersuchung der Religion hat allen diesen Momenten gleichmäßig gerecht zu werden, und die philosophische Betrachtung hat sie von ihrem einheitlichen Prinzip aus zu verstehen und zu würdigen. Daraus aber folgt, daß die Religionsphilosophie bei keiner von den drei philosophischen Grunddisziplinen[1]) allein untergebracht werden, daß sie nicht als Teil oder Anhang der Logik oder der Ethik oder der Ästhetik behandelt werden kann.

Jene drei Grundwissenschaften entsprechen den Idealzwecken des Wahren, des Guten und des Schönen. Sie entspringen aus den Fundamentaltatsachen der Beurteilung, die mit Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und normative Notwendigkeit wahr und falsch im Urteilen, gut und böse im Wollen und Handeln, schön und häßlich im künstlerischen Produzieren und Genießen unterscheidet. Sie enthalten die kritische Verständigung der Philosophie über die großen Kulturfunktionen der Menschheit: Wissenschaft, — Moral, Recht und Geschichte, — Kunst. Nun aber steht neben diesen noch eine andere Kulturmacht, vielleicht die größte, die Religion. Ihren Zweck, ihre Norm, ihr Ideal nennen wir das Heilige. Ist dies, müssen wir fragen, noch ein besonderes neben jenen drei anderen? Tatsächlich greift ja die Religion in alle drei hinein: sie selbst tritt als Wahrheit, als sittliche Organisation, als künstlerisches Gebilde uns entgegen; sie ist ein Erkennen, ein Leben, ein Gestalten. Aber sie ist daneben doch ein Mehr, das sich darin nicht erschöpft; es steckt in ihr ein

1) Vgl. Band I, S. 40.

Moment des Übergreifens, des Hinausragens über jene „weltlichen" Kulturfunktionen, die im geschichtlichen Verlauf ursprünglich von ihr umschlossen sind, aus ihr sich zu selbständigen Gebilden ablösen und dann doch wieder in sie zurückkehren. Zu deren Ergänzung verlangt die Religion einen übermenschlichen, überweltlichen Inhalt: das ist es, was sie das Heilige nennt, und dies muß aus dem inneren Wesen der Vernunft selbst, es kann nicht aus einer ihrer besonderen Funktionen allein begriffen werden.

Die Geschichte der Religionsphilosophie bestätigt dies. Sie ist lange vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus behandelt worden. Die anfänglich feindliche Berührung zwischen Religion und Philosophie, der Umstand, daß diese berufen schien, jene zu ersetzen, und der geschichtliche Verlauf, welcher der Philosophie die wissenschaftliche Formung und Begründung des religiösen Bewußtseins auferlegte, — alles dies führte dazu, daß die Frage nach der „Wahrheit" der Religion in den Vordergrund trat und daß ihre philosophische Behandlung wesentlich auf die wissenschaftliche Richtigkeit der religiösen Vorstellungen gerichtet war. Dies blieb trotz einzelner Anregungen, die sich in der mittelalterlichen Philosophie, namentlich bei den Arabern und Juden einstellten, doch der leitende Gesichtspunkt für die Religionsphilosophie, bis von Spinoza an die Aufklärung mehr und mehr den ethischen Wert der Religion als das Wesentliche an ihr hervorhob und zuletzt Kant vollständig und mit begrifflicher Klarheit die „Umlegung des Standpunktes aus der theoretischen in die praktische Vernunft" vollzog. Unter Kants Nachfolgern aber war es Schleiermacher, der die Religion nicht als Wissen noch als Wollen und Handeln, sondern ihrer eigensten Bedeutung nach als das „fromme Gefühl" betrachtete und sich damit auf den Standpunkt der ästhetischen Vernunft stellte, welcher seinem per-

sönlichen Wesen ebenso entsprach wie der romantischen Zeitströmung, in die er mit seinen „Reden über die Religion" so mächtig eingriff. Allein keine dieser Behandlungsweisen der Religionsphilosophie, weder die theoretische noch die ethische noch die ästhetische, hat sich dem Gegenstande völlig gewachsen gezeigt; es ist immer eine mehr oder minder einseitige Auffassung der Religion herausgekommen, indem, wie bei den historischen Formen der positiven Religion, bald diese bald jene Seite ihres Gesamtwesens zu Ungunsten der anderen beleuchtet wurde.

Danach bleibt nur übrig, die Religionsphilosophie *ihrem Prinzip nach* von der Bestimmung durch eine einzelne jener drei Grundwissenschaften unabhängig zu machen. Allerdings wird sie immer alle drei voraussetzen müssen, eben weil die besonderen Funktionen der Religion notwendig und der Natur der Sache nach in die Sphären des logischen, des ethischen und des ästhetischen Lebens gehören, und in dieser Hinsicht wird eine ausgeführte Religionsphilosophie mannigfache Lehnsätze der Logik, der Ethik und der Ästhetik zu entnehmen haben: aber ihr sachliches Gesamtprinzip hat sie über oder hinter jenen Wissenschaften zu suchen, und nur so wird sie bestimmen können, worin das Wesen des Heiligen neben dem Wahren, dem Guten und dem Schönen besteht.

Da nun aber mit jener Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen im Vorstellen, Wollen und Fühlen erschöpft ist, so kann das „Heilige" nicht inhaltlich in einer besonderen, ihm eigens zugeordneten Sphäre des Seelenlebens gesucht werden: vielmehr muß die Religionsphilosophie ihren Ausgang von demjenigen Grundverhältnisse nehmen, welches dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein *gemeinsam* ist, und sie setzt also jene drei philosophischen Grunddisziplinen auch in dem allgemeinen und prinzipiellen Sinne voraus, daß sie dasjenige zum

Problem macht, was jene in verschiedenen inhaltlich bestimmten Formen als Tatsache zugrunde legen.

Dies kann aber nichts anderes sein, als jene Antinomie des Bewußtseins, welche in dem Verhältnis zwischen dem Sollen und dem Müssen, zwischen den Normen und den Naturgesetzen[1]) zutage tritt. Die drei philosophischen Grundwissenschaften zeigen auf den drei Gebieten des Seelenlebens überall den Gegensatz zwischen dem psychologisch Wirklichen und dem Normalen, zwischen dem Realen und dem Idealen, zwischen dem zeitlich Geschehenden und dem zeitlos Geltenden. Wir sehen unser Bewußtsein den beiden Gesetzgebungen unterstellt, die weder übereinstimmen noch vollständig differieren können, und zwischen denen doch ein notwendiger, im Wesen der Sache begründeter und unvermeidlicher Antagonismus besteht. Er kommt uns zunächst als Schuldgefühl, als Gewissen — in dem weiteren Sinne des Worts — zum Bewußtsein. Dies Gewissen ist seiner Natur nach das „zwiespältige Bewußtsein". Denn es gehört wesentlich dazu, daß es dasselbe ist, dieselbe Person, dieselbe Vernunft, welche die Norm in sich trägt und ihr zuwiderhandelt, und zwar notwendig zuwiderhandelt. Und gerade darin besteht das Quälende des Gewissens, daß das Verfehlen nicht zufällig, sondern notwendig ist. Das gilt, wie es besonders Kant hervorgehoben hat, für die sittliche Selbsterkenntnis des Individuums, dessen Reue mit der Einsicht anhebt: „du hast so gehandelt, weil du so bist." Nur ein leichtfertiges Gewissen betäubt sich mit dem Gedanken: „der Fehler ist mir nur so passiert, er geht mein Wesen nichts an, ich werd's nicht wieder tun". Der Ernst des Gewissens zeigt der Norm gegenüber die naturgesetzmäßige Notwendigkeit ihrer Verletzung. Wir müssen uns klar machen, daß das Normwidrige ebenso notwendig

1) Vgl. oben S. 64ff.

unserem Wesen entspringt wie das Normgerechte: wir dürfen weder sagen wie die Leichtfertigen und die Optimisten, das Gute sei wesensnotwendig und das Schlechte nicht, noch wie die Verzweifelten und die Pessimisten, das Schlechte sei notwendig und das Gute nur ein Glücksfall. Sollen wir uns des Normgerechten als des unsrigen freuen und rühmen, so müssen wir uns auch des Normwidrigen als des unsrigen schämen: keines von beiden ist uns nur so „passiert".

Aber diese Notwendigkeit der Antinomie von Sollen und Müssen reicht nun weit über das individuelle Schuldbewußtsein hinaus: Logik, Ethik und Ästhetik decken sie im ganzen Umfange unserer Vernunftbetätigung auf. Unsere Sinnesempfindungen und ihre Apperzeptionen, den ganzen Assoziationsmechanismus finden wir in ihrer natürlich naiven Entfaltung weit eher auf Täuschung und Irrtum, als auf Wahrheit angelegt, und die Erkenntnistheorie überzeugt uns, daß zwischen den Voraussetzungen, welche als „Kategorien" in der normativen Gesetzmäßigkeit des Intellekts angelegt sind, und dem Tatsachenmaterial der Erfahrung, zu dessen Deutung und Verarbeitung sie berufen sind, eine niemals ganz auszufüllende Kluft besteht[1]). Ähnlich erweist sich, daß der

1) Als Beispiel sei hier nur auf die Kategorie der Dinghaftigkeit hingewiesen: sie tritt als unwillkürlich wirksame Apperzeptionsform in allem Wahrnehmen, besonders beim optischen auf, indem sie die Mannigfaltigkeit der Eindrücke nach ihrer Zusammengehörigkeit zu Dingen gliedert; aber jedes Nachdenken findet schnell, daß diese sinnlichen „Dinge" alle nur vorläufige sind und der Voraussetzung einer begrifflich in sich bestimmten Identität nicht Genüge tun. So begründet sich das Suchen nach den „wahren" Dingen, den eigentlichen „Substanzen". Und mag nun die Metaphysik diese als Elemente, als Atome, als Ideen, als Entelechien, als Monaden, als Reale oder als Dinge-an-sich bestimmen, — immer kommt die Unzulänglichkeit der Erfahrung gegenüber der Kategorie darin zu Tage, daß die metaphysischen „Dinge" nicht Gegenstände der Erfahrung, sondern begriffliche Konstruktionen sind, die aus

natürliche Motivationsprozeß als solcher ethisch indifferent ist, daß er Gutes und Böses gleich notwendig hervortreibt, und daß die Natur des Menschen in diesem Sinne „jenseits von gut und böse" ist. Drittens aber ermöglicht der naturnotwendige Entwicklungsgang der Gefühle mit der Verschlingung der Interessen nur selten den freien Zustand des ästhetischen Gestaltens und Genießens und gefährdet ihn stets wieder durch den Ernst des Lebens in seinem dauernden Bestande.

Diese Naturnotwendigkeit des Normwidrigen in den empirischen Funktionen der Vernunft ist die allgemeine Fundamentaltatsache, von der die kritische Philosophie in allen ihren Disziplinen ausgeht; sie ist, in dieser Allgemeinheit gefaßt, das Problem aller Probleme und zugleich der Springpunkt der Religionsphilosophie. Diese antinomistische Koexistenz der Norm und des Normwidrigen in demselben Bewußtsein ist die Urtatsache, welche nur aufgewiesen, aber nie begriffen werden kann: aus ihr entwickeln sich vielmehr alle Probleme der kritischen Philosophie.

Denn es ist nicht möglich, diesen Antinomismus durch eine psychologische Erklärung zu umgehen, welche das Gewissen auf ein Verhältnis zwischen dem individuellen Tun und dem sozialen Gesamtbewußtsein zu reduzieren versucht, das mit zugleich tatsächlicher und normativer Geltung in jedem einzelnen Bewußtsein als entwicklungsgeschichtliche Grundlage vorhanden ist. Dies Verhältnis reicht für die psychogenetische Erklärung einer großen Anzahl von Tatsachen des Gewissens aus: durch die Gewöhnung des Hineinwachsens in eine bestehende Wertungsweise gewinnen wir zunächst die Maßstäbe für unsere Beurteilungen, und hätte es dabei sein Bewenden, so müßte die gesamte Lehre von den Normen und den all-

der „Bearbeitung" der empirischen Dingvorstellungen entstehen, ohne ihren Zweck je völlig zu erreichen.

gemeingiltigen Werten im Rahmen der Sozialpsychologie und der Kulturgeschichte bleiben, und die Probleme der kritischen Philosophie wären gegenstandslos.

Aber gerade die historische Bewegung und Wandlung des Normbewußtseins macht die Unzulänglichkeit dieser sozial-psychologischen Erklärung des Gewissens deutlich: denn auch da, wo sich eine fortschreitende Veränderung der Wertprinzipien nicht ruckweise, sondern mit allmählichem Austausch vollzieht, setzt sich dieser Vorgang aus der Anhäufung individueller Abweichungen zusammen, von denen jede eine mehr oder minder bedeutsame Emanzipation der einzelnen Persönlichkeit von der vorher bestehenden allgemeinen Wertungsweise bedeutet. Den Mut aber zu einer solchen Abweichung findet das Individuum nicht in seinen persönlichen Neigungen oder Interessen, sondern vielmehr darin, daß es von den tatsächlich geltenden Maximen an ein höheres Prinzip, vom „menschlichen Rechte" an das „göttliche", von dem Zeitlichen an das Ewige, von der „Satzung" an die „Natur" appelliert, — oder wie die Wendungen dafür sonst lauten mögen. So unberechtigt unter Umständen im einzelnen geschichtlichen Falle diese Appellation sein mag, so sicher bleiben wir doch davon überzeugt, daß es ein solches Recht der absoluten Geltung gegenüber der historischen und relativen gibt[1]). Nur unter dieser Voraussetzung reden wir von einem Kulturfortschritt in der Geschichte: jeder Schritt dabei, den der einzelne tut, ist dem zeitlich bestehenden Normbewußtsein gegenüber ein Sündenfall, ist eine Emanzipation des Individuums von einem unzulänglichen, beschränkten oder irrigen Gesamtbewußtsein seiner Umgebung. Solch ein „Sündenfall" ist jede neue Erkenntnis, die das Gefüge der geltenden Weltvorstellung sprengt, — jede sittlich-soziale Reform, welche Werte umwertet

1) Vgl. oben Bd. I, S. 43 und Bd. II, S. 175 ff.

und neue Ideale des Wollens schafft, — jede künstlerische Großtat des Genies, welche die Welt neu zu genießen und zu gestalten lehrt. Daraus versteht sich die Verwerfung und die Verfolgung des „Sünders" durch das von ihm durchbrochene Gesamtbewußtsein, — das Märtyrertum der Antigone. Aber jeder dieser führenden Dulder macht nicht seine Willkür und Laune gegen das Bestehende geltend, sondern ein Höheres und Ewiges: in ihnen greift das „Gewissen" über seine soziale Erscheinungsform hinaus zu seinem transszendenten, metaphysischen Wesen.

Denn wie das Gewissen als soziale Erscheinung, als Kritik des individuellen Tuns durch das Gesamtbewußtsein, nur möglich ist durch die Realität des sozialen Zusammenlebens, so besteht das Gewissen als übergreifendes Normbewußtsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmäßiger Zusammenhang der Persönlichkeiten, der sich zu dem sozialen Gesamtbewußtsein so verhält, wie das, was gelten soll, zu dem, was tatsächlich gilt. In diesem Sinne setzt das Gewissen eine *metaphysische Realität des Normalbewußtseins* voraus, die freilich mit dem, was wir im empirischen Sinne Realität nennen, nicht gleichgesetzt werden darf: sie ist, sobald wir uns auf die Geltung der absoluten Werte besinnen, das gewisseste unserer Erlebnisse, und gerade in diesem Sinne ist das Normalbewußtsein das *Heilige*. Das war der Gedanke, aus dem Augustin von der menschlichen Unterscheidung des Wahren und des Falschen auf die Realität einer höchsten „Wahrheit", oder Descartes von den Graden der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, mit denen wir uns selbst und andere beurteilen, auf die Wirklichkeit des ens perfectissimum schloß. Das liegt im Grunde genommen schon in Platons Lehre von der *ἀνάμνησις*,

daß alle Erkenntnis „Erinnerung" sei, — der Glaube an das ὄντως ὄν, an die übermenschliche und überempirische Wirklichkeit der Norm und des Ideals, — die Überzeugung, daß die Norm der Vernunft nicht unsere Erfindung oder unsere Illusion ist, sondern ein Wert, der in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet ist.

So ist also das Heilige inhaltlich nicht anders zu bestimmen als durch den Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Diese Normen sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem gesamten Inhalt unseres Bewußtseins besitzen: über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewußtseins sind, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit, an der uns teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, *erlebt als transszendente Wirklichkeit*.

Insofern der Mensch in seinem Gewissen sich so durch ein Übergreifendes, Transszendentes bestimmt weiß, ist er religiös. Er lebt in der Vernunft und sie in ihm. *Religion ist transszendentes Leben*; das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen. In diesem Sinne ist als das Gegenteil zur Religiosität der Positivismus zu betrachten. Sein eigentlicher Nerv ist, daß er das Überempirische nicht gelten lassen will. Daher beschränkt er sich theoretisch auf die Vorstellung rein empirischer Zusammenhänge, auf die räumliche und zeitliche Anordnung von Sinnesdaten: daher erscheint er praktisch als Utilismus, als Beschränkung auch des sittlichen Wollens auf sinnlich bestimmbare Werte. Es spricht darin eine scheinbare Bescheidung, die in Wahr-

heit Übermut ist, — ein selbstgefälliges Einspinnen in den empirischen Lebensinhalt, das alle Abhängigkeit von einem Höheren, Übergreifenden leugnen und aufheben möchte. Demgegenüber beruht das transszendente Leben der Religion überall auf dem sehnsuchtsvollen Überschreiten jener vorgefundenen Grenze, auf dem Hinausstreben und Hinausleben ins Überempirische.

Möglich wird dies durch eine Umformung und inhaltliche Umgestaltung der empirischen Funktionen, und es ist die Aufgabe der Religionsphilosophie, systematisch darzulegen, welche Steigerungen die immanenten Funktionen des Seelenlebens dadurch erfahren, daß sie in dem transszendenten Leben der Religion auf das Überempirische bezogen werden. Wenn es dabei methodisch erforderlich ist, an der Hand des psychologischen Zusammenhanges vom Unbestimmten zum Bestimmteren fortzuschreiten, so wird mit dem transszendenten Fühlen begonnen werden müssen.

Hier hat nun zweifellos Schleiermacher das Wesentliche getroffen, indem er als das religiöse Grundgefühl das der „schlechthinigen Abhängigkeit" bezeichnete. Es ist zunächst eine Abhängigkeit von der unaussagbaren, unbestimmten Gesamtwirklichkeit der Dinge, vom Universum, von seiner unfaßbaren Totalität. Es ist ein ahnungsvolles Ergriffensein, das aus mannigfachen empirischen Anlässen sich ergibt. Wir erleben es der Natur gegenüber in der Einsamkeit, in der Mittagstille bei brütender Sonnenglut, mit dem „panischen" Schrecken, im Anblick des Meeres, — stets als ein dunkles Gefühl unserer Kleinheit und Ohnmacht, als ein unaussagbares Gebundensein und Beschlossensein in einem geheimnisvollen Gesamtleben. Es packt uns beim Anblick des bestirnten Himmels, und wenn diesen Kant mit dem Eindruck des Sittengesetzes vergleichen durfte, so lag das tertium comparationis in dem Abhängigsein von einem gewaltigen, alle unsere

Erfahrung übersteigenden, unausdenkbaren Lebenszusammenhange. So bringt denn auch das individuelle Leben in bewegten, feierlichen Momenten, „wo man dem Weltgeist näher ist als sonst", die Gefühle von unbegreiflichen Fügungen, ein Bewußtsein, willenlos bestimmt und an das Unfaßbare gebunden zu sein, eine Ahnung der höheren Mächte, die über allem Leben walten, alle Berechnungen kreuzen und bald im neckischen Spiel, bald im tragischen Ernst alle Absichten vereiteln. Hier wie der Natur gegenüber ist das Abhängigkeitsgefühl teils optimistisch, teils pessimistisch gefärbt; es erscheint als dankbares Vertrauen oder als zagende Furcht.

Deutlicher gestalten sich diese persönlichen Gefühle der Abhängigkeit vom Transszendenten da, wo das Verhältnis zwischen dem Normbewußtsein und dem individuellen Leben in Betracht kommt. Die Erkenntnis unserer Unzulänglichkeit der Norm gegenüber erscheint als das Gefühl hilfloser Ohnmacht, tiefster Erlösungsbedürftigkeit, als Zerknirschung, Reue und Buße: aber zugleich erleben wir in dieser Sinnesänderung, in diesem Brechen des selbstgenügsamen Stolzes das erste Wirken des Normalbewußtseins in uns. Es kommt wie eine Offenbarung, nicht als unsere Tat, als ein Lebendigwerden des Höheren in uns, wir fühlen es als Wunder und Gnade. Das Teilhaben an dem Transszendenten ist unbegreiflich als etwas, das wir erleben, ohne es aus eigener Kraft zu tun, — ein Geschenk, das höchste von allen. So ist die Kraft, welche als Gewissen richtet, auch die, welche hilft und erlöst. Jeder Genuß des Anschauens und Wissens, des Fühlens und des Arbeitens an hohen Zielen ist deshalb, da es wie eine Offenbarung über den Menschen kommt, mit dem erhebenden Dankgefühl für das Höhere verbunden, das uns darin zuteil wird. Die Normen werden in uns Motive[1]), sie werden unser Besitz, unser

1) Vgl. oben S. 85.

besseres Selbst: das ist die Wiedergeburt und die Heiligung des empirischen Menschen, seine Erhebung in das Reich des Ewigen.

Endlich verdanken wir jenes Gefühl der Abhängigkeit nicht zum wenigsten dem erschütternden Eindrucke der großen Geschicke des Menschengeschlechts, — sei es, daß man sie handelnd und leidend unmittelbar miterlebt oder daß man sie nacherlebt in der Gesamterinnerung der Menschheit. Auch hier fühlen wir das Unberechenbare, das allen Menschenwitz gebunden zeigt durch unfaßbare Ereignisse und Offenbarungen: unter dem verworrenen Getriebe empirischer Leidenschaften leuchten höhere Lebensordnungen hindurch. So erwachsen aus dem dunklen Eindruck des „Dämonischen" in Natur und Menschenleben jene Gefühle der Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, vor den unergründlich übergewaltigen Mächten der Wirklichkeit, — jener „Ehrfurcht", die Goethe in den „Wanderjahren" als den Kern aller Kulturerziehung dargestellt hat. Wer sie nicht hat, wer es nicht kennt, dies Sichbeugen und doch zugleich Sicherheben, der ist der wahrhaft Irreligiöse.

Allein dies „fromme Gefühl" ist nun seinem objektiven Inhalt nach, d. h. in bezug auf seinen Gegenstand, für die Vorstellung völlig unbestimmt: wir wissen dabei nicht, wovon wir abhängig sind. Es gehört, psychologisch betrachtet, zu der großen Klasse der unbestimmten Gefühle, der Stimmungen und Allgemeingefühle, und es läßt sich doch nicht, wie sonst die meisten davon, als eine ausgeglichene Summation einzelner Gefühle erklären. Es ist vielmehr geradezu das Bewußtsein der Abhängigkeit von einem unfaßbaren, unaussagbaren Etwas, und es gehört zu dem Wesen des frommen Gefühls, daß dies Geheimnisvolle, Unerforschliche immer darin bestehen bleibt.

Indessen kann es nun dabei doch sein Bewenden nicht haben, und gerade das Geheimnisvolle selbst enthält den

Stachel zu seiner Aufhellung. Da jenes Gefühl den realen Lebenszusammenhang des Bewußtseins mit dem Unaussagbaren bedeutet, so muß notwendig das Bewußtsein versuchen, diesen an sich völlig unbestimmten Gegenstand des transszendenten Gefühls zu einem bestimmten Vorstellungsinhalte zu machen. D. h. aus dem transszendenten Fühlen entwickelt sich notwendig ein *transszendentes Vorstellen*.

Das ist nun die entscheidende Antinomie des religiösen Lebens: denn damit stellt das fromme Gefühl dem Vorstellen eine unlösbare Aufgabe. Das Unbestimmte soll im Bewußtsein bestimmt, das Unaussagbare soll ausgesagt, das Unfaßbare soll begriffen werden. Dieser Widerspruch entspringt dem endlichen Charakter der menschlichen Vernunft *und ist ihm wesentlich*: er gilt in dem Maße, daß, wenn jene Bestimmung durch das transszendente Vorstellen je gelingen könnte, eben damit das fromme Gefühl selbst, die Abhängigkeit von dem Unerforschlichen, aufgehoben würde. Deshalb ist allem religiösen Leben dieser Widerstreit wesentlich zwischen dem ursprünglichen Gefühl und der Unfaßbarkeit seines Gegenstandes durch das bestimmende Bewußtsein. Das Mysterium gehört zum Wesen der Religion. Wo man daher meint, irgendwie durch Mythos oder Dogma das Heilige *vollständig* für die Vorstellung bestimmt, d. h. es in seiner Wirklichkeit erkannt zu haben, da hat man bereits die Sphäre des religiösen Lebens wieder verlassen. Es ist das Interesse der Religion, daß Gott nicht völlig erkennbar ist: „ein Gott", sagte Jacobi, „der gewußt werden kann, ist kein Gott mehr". Deshalb muß das Bewußtsein der intellektuellen Unnahbarkeit des Heiligen aufrechterhalten bleiben, auch wenn das fromme Gefühl zu dem unausbleiblichen Versuche treibt, seinen Gegenstand für das erkennende Bewußtsein zu bestimmen.

In dieser Antinomie wurzelt die Verschiedenheit der

positiven Religionen: da jene Aufgabe an sich unlösbar ist, so eröffnet sich, je nach den historischen Bedingungen, eine unabschließbare Mannigfaltigkeit von Versuchen dazu. Wäre der Gegenstand des frommen Gefühls bestimmbar und erkennbar wie der pythagoreische Lehrsatz, so gäbe es nur Eine Religion, — und das wäre keine Religion mehr, sondern Wissenschaft. Eben deshalb gehört zu jeder positiven Religion ein transszendentes Vorstellen, in diesem Sinne ein Glaube (πίστις), der Wissen (γνῶσις) sein und werden möchte. Dies religiöse Vorstellen stellt sich die doppelte Aufgabe, das Normalbewußtsein, das unserem Wissen nur zum Teil zugänglich ist, in seiner Totalität zu erfassen und außerdem über das Wesen seiner transszendenten „Geltung", d. h. über die Art seiner metaphysischen Realität, Auskunft zu geben. Und da dies als allgemeingiltige wissenschaftliche Erkenntnis nicht zu leisten ist, so tritt in diese Lücke der Mythos und in den organisierten Formen des religiösen Lebens das Dogma.

Gemeinsam ist beiden eine Steigerung der Erkenntnis vom Bestimmten zum Unbestimmten, vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen: sie haben an sich den vollen Charakter der „Metaphysik", und das transszendente Vorstellen der Religionen fällt daher durchaus unter die Kritik, welche Kant an dem „transszendentalen Schein" geübt hat. Auch hier handelt es sich um Ideen, welche aufgegeben, aber nicht gegeben sind — um eine Aufgabe, welche für die Vernunft notwendig, aber unlösbar ist. Die Lehre von dem transszendenten Vorstellen der Religion hat die Methode von Kants transszendentaler Dialektik auf den Gegenstand von Schleiermachers frommem Gefühl anzuwenden.

Die metaphysische Steigerung der Erkenntnistätigkeit, um die es sich dabei handelt, ist nun der Natur der Sache nach in doppelter Richtung möglich, einerseits als Aus-

weitung des Endlichen zum Unendlichen, andererseits als Verengerung des Unendlichen zum Endlichen, — beides so, daß eines immer das andere zugleich in gewisser Weise involviert, aber doch so, daß das eine der Momente überwiegt. Das erstere zeigt sich an den Formen der erkennenden Vorstellung, das zweite an deren Inhalt.

Das erstere entwickelt sich hauptsächlich an den beiden konstitutiven Grundkategorien unserer Weltvorstellung: Substanz und Kausalität. In beiden Fällen nehmen die theoretischen Probleme, von denen die Logik zu handeln hat, eine metaphysische Tendenz, deren sich das transszendente Vorstellen der Religion bemächtigt.

Die Kategorie der Substanz[1]) bedeutet in ihrer empirisch berechtigten Anwendung Urteil und Begriff von der konstanten Zusammengehörigkeit endlicher, bestimmter Erfahrungsinhalte, welche als Eigenschaften gemeinsam einem Dinge inhärieren. Das absolute Abhängigkeitsgefühl postuliert für seinen Gegenstand ein „Ding aller Dinge", von dem, wie wir selbst, so auch alles andere empirisch Wirkliche Eigenschaft und Zustand sein soll. Aber dies absolute Ding, die unerfahrbare Substanz, enthält eine unlösbare Antinomie in sich: es ist einerseits das Ding, das durch keine empirische Qualität bestimmt und von anderen unterschieden wird, das qualitätslose Eine (*θεὸς ἄποιος*), andererseits das Ding, welches alle Wirklichkeit in sich als Qualitäten vereinigt (ens realissimum et perfectissimum). Das „Sein" der Eleaten, die „negative Theologie" der Alexandriner und aller von ihnen abhängigen Mystik, die „Substanz" Spinozas, das „Absolute" Schellings, — es handelt sich überall um das Ding, welches Alles und darum nichts im besonderen sein soll: es ist die Vorstellungsform des Pantheismus, und ihr entspricht der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

1) Vgl. oben die Anmerkung zu S. 278.

Auf das „Unendliche" angewendet, hat die Kategorie die Fähigkeit ihrer ursprünglichen Bestimmung verloren, Gliederung und Ordnung in das Erfahrungsmaterial zu bringen. Diese „unendliche" Substanz ist von den endlichen generisch verschieden (das lehrt die Geschichte der Philosophie in dem Fortschritt von Descartes zu Spinoza und den Okkasionalisten): sie allein soll noch Unabhängigkeit, „Aseität" und — Kausalität bewahren.

Das führt zu der anderen Kategorie. Kausalität in ihrer empirisch brauchbaren Bedeutung ist Urteil und Begriff von der Zusammengehörigkeit verschiedener Zustände des Wirklichen, wodurch die einen den anderen nach bestimmten allgemeinen Regeln in der Zeit folgen: alles Empirische ist Ursache nur in bezug auf seine Wirkung, Wirkung nur in bezug auf seine Ursache. Dies relative Verhältnis deutet das transszendente Vorstellen in ein absolutes, das zweiseitige in ein einseitiges um. Es postuliert eine Ursache, die nur Ursache und nicht Wirkung sei, und es bestimmt diese als Substanz, deren absolute Kausalität Allmacht heißt. Das ergibt den kosmologischen Beweisgang für das Dasein Gottes und die Vorstellungsform des Deismus. Die Begriffe der Schöpfung und des Wunders schließen sich als Nebenformen dieser Umbildung der Kategorie der Kausalität an.

Die bekannten Schwierigkeiten, in welche sich diese Umbildung mit dem zeitlichen Merkmal der Kausalität verwickelt, macht auf einen ähnlichen Vorgang aufmerksam, den das transszendente Vorstellen an den Anschauungsformen ebenso wie an den Kategorien erlebt. Alles empirisch Wirkliche wird von unserer Vorstellung an irgendeine Stelle im Raum und in der Zeit gesetzt: es ist irgendwo und irgendwann. Dabei ist jede erlebbare Raum- oder Zeitgröße endlich und relativ. Deshalb sind diese Anschauungsformen in ihrer empirischen Bedeutung auf den Gegenstand des frommen Gefühls nicht anwendbar:

er muß also als unabhängig von Raum und Zeit gedacht werden, und zwar entweder als davon überhaupt unabhängig, d. h. als raumlos und zeitlos, oder als unabhängig von jedem besonderen, begrenzten Raum- und Zeitverhältnis, d. h. als allgegenwärtig und alldauernd. Beide Vorstellungsweisen pflegen unmerklich ineinander überzugehen. Überall und nirgends, immer und niemals, — das kommt im transszendenten Vorstellen fast auf dasselbe hinaus.

Die andere Richtung der religiösen Metaphysik geht darauf aus, das Unendliche inhaltlich durch Verengerung zum Endlichen zu bestimmen, und sie verwendet dazu notwendig die erfahrungsmäßig gegebenen Wertbestimmungen des Menschen, so daß sich hieraus das in jeder positiven Religion unausweichliche Moment des Anthropomorphismus zur Genüge erklärt. Im frommen Gefühl tritt der Mensch zu dem Unendlichen in eine geistige Lebensgemeinschaft: eine solche aber kennen wir empirisch nur als ein Verhältnis von Person zu Person. Deshalb muß das Objekt des frommen Gefühls als Person vorgestellt werden. Freilich steckt darin wieder die dialektische Antinomie. Persönlichkeit ist erfahrungsmäßig als bestimmt und endlich gegeben, ja sie ist der höchste Typus des in sich Geschlossenen und Begrenzten. Das Ich setzt sich nur in der Abgrenzung gegen das Nicht-Ich. An sich müßte also das Überempirische, das Unendliche auch das Überpersönliche sein, so wie wir in allen absoluten Werten und Normen etwas Unpersönliches und damit Überpersönliches erleben: und doch soll nun das Unendliche als Persönlichkeit vorgestellt werden; ja, das religiöse Leben gerät, wie die Geschichte unweigerlich zeigt, in hilflose Verkümmerung, wenn es der persönlichen Auffassung des Göttlichen entraten zu können meint. Dieser nie ganz zu lösende Antagonismus steckt in dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit. Denn was ist als ihr Inhalt

zu denken? Es kann nicht der rein formale Begriff des Weltbewußtseins (die *νόησις νοήσεως* bei Aristoteles) sein. Unter dem Inhalt, d. h. der qualitativen Bestimmtheit einer empirischen Persönlichkeit verstehen wir die synthetische Funktionseinheit der in ihr konstant gewordenen Grundmassen des Vorstellens, Wollens und Fühlens. Nach diesem Muster kann die absolute Persönlichkeit nicht gedacht werden: hier kann deshalb das Kriterium nicht das Tatsächliche, sondern nur der Wert sein. Den Inhalt der göttlichen Person bildet der Inbegriff der höchsten Werte, sie ist das reale Normalbewußtsein, diejenige Persönlichkeit, in der alles wirklich ist, was sein soll, und nichts ist, was nicht sein soll: die Wirklichkeit aller Ideale. Darin besteht die Heiligkeit Gottes[1]). Sie involviert seine Weisheit, seine Güte, Liebe und Gerechtigkeit, seine Schönheit. Das ist die Vorstellungsform des Theismus, der unter den Beweisen für das Dasein Gottes der sog. physikotheologische oder teleologische entspricht.

Aber gerade in dem letzteren Beweisgange, der sich auf die Spuren der göttlichen Persönlichkeit in der Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welt stützen will, tritt die Antinomie des religiösen Bewußtseins am stärksten zutage. Hier stoßen die formalen und die materialen Motive des transszendenten Vorstellens unvereinbar aufeinander. Die Identität des absoluten Seins und der absoluten Kausalität mit dem Normalbewußtsein der absoluten Persönlichkeit ist nicht durchzuführen: sie enthält den Widerspruch, daß ebendasselbe, was die Norm des Wirklichen sein soll, auch alles Wirkliche entweder sei oder erzeuge, und daß deshalb auch das Normwidrige zu seinen Erscheinungen oder seinen Erzeugnissen gehöre.

1) In diesem Sinne, aber auch nur in dieser Beschränkung, gilt die Feuerbachsche „Theorie des Wunsches": das transszendente Vorstellen muß in Gott alles das als wirklich denken, was für den Menschen Norm, Gebot, Ideal ist.

Das transszendente Vorstellen muß in Gott die Wirklichkeit und die Norm identifizieren, während das Erlösungsbedürfnis des frommen Gefühls sie scheidet. Das Heilige soll Substanz und Ursache seines Gegenteils sein. Hierauf beruht die völlige Unlösbarkeit der Probleme der Theodizee, der Fragen nach dem Ursprung des Übels in der Welt.

Bis zu einem gewissen Punkte können sie ja umgangen werden. Die Zwecklosigkeit und Unzweckmäßigkeit zahlreicher Naturgebilde, die ethische Indifferenz des Naturlaufs, die Grausamkeit des Tierlebens, die schlimmeren Greuel und das tiefere Elend der Menschheit, — das alles (das sog. physische Übel) kann noch als unvermeidliche Nebenwirkung oder als unerläßliches Mittel der Vorsehung angesehen, freilich niemals eingesehen oder erwiesen werden. Für die empirische Beobachtung ist das Dysteleologische ebenso Tatsache wie das Teleologische, ist in der Welt ebenso Unordnung, Unzweckmäßigkeit und Häßlichkeit wie das Gegenteil; eine Statistik des Mehr oder Minder von beiden ist sinnlos und unmöglich, und so ist rein theoretisch nicht abzusehen, weshalb das eine mehr als das andere zur inhaltlichen Begriffsbestimmung des Weltgrundes herangezogen werden sollte. Aber wenigstens der Möglichkeit nach sind diese Schwierigkeiten für das religiöse Bewußtsein noch zu umgehen, wenn es sich einmal überzeugt hat, in Gott das allmächtige und unerforschliche Normalbewußtsein zu verehren. Dann kann man mit dem Hinweis auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und auf die Dunkelheit der Wege der Vorsehung oder mit allerlei unbestimmten Analogien aus dem menschlichen Leben sich dem Druck jener Fragen zu entziehen suchen.

Das aber, worum die Theodizee nie herumkommen kann, ist die Realität des Bösen und damit des Normwidrigen überhaupt. Sie steht mit der absoluten Sub-

stantialität und Kausalität der Gottheit in völlig unvereinbarem Widerspruche. Das kann nur einfach festgestellt werden als die letzte religiöse Tatsache, über die der Mensch nicht hinauskommen kann: denn von diesem notwendigen Widerspruche läßt sich auch nicht das Geringste abdingen. Das Böse für „nicht seiend", für einen Schein zu erklären, den Irrtum nur als Nichtvorhandensein der Einsicht, die Sünde nur als Fehlen der Tugend zu betrachten, ist mit dem Ernst des Erlösungsbedürfnisses, mit der klaren Stimme des Gewissens nicht verträglich. Das Böse ist zweifellose Realität, das lehrt gerade das religiöse Bewußtsein selbst am deutlichsten und gewissesten. Wie aber ist diese Realität möglich in einer Welt, deren ganzes Sein, deren einzige Kausalität in der absoluten Persönlichkeit, in dem allmächtigen Normalbewußtsein beruht? Diese Frage ist für menschliche Einsicht völlig unbeantwortbar, das muß sie sich ehrlich eingestehen. In Gott selbst ist des Bösen Wesen und Ursache nicht zu suchen: wo also, wenn er das einzige Wesen, die einzige Ursache ist? Man versucht wohl durch das Wort „Zulassung" über das Problem sich hinwegzutäuschen: aber woher das Zuzulassende? Wenn es nicht selbst aus der Gottheit stammt, so hat es ein eigenes Sein und eigene Macht (auch unter dem Namen der „Freiheit") neben ihr, und damit hört Gott auf, die einzige Realität und die einzige Kausalität zu sein. Dies Dilemma ist unanfechtbar: es ist so klar und deutlich, daß keine Wortklauberei es auf die Dauer verdunkeln kann. Wir stehen hier vor einem der Fälle, wo wir die Unmöglichkeit der Lösung einer doch unentfliehbaren Aufgabe mit aller Sicherheit einfach aufzuweisen vermögen; es ist die Quadratur des Kreises im religiösen Bewußtsein. Und es ist zugleich die metaphysische Form jener Antinomie, die als subjektive Erscheinung in der Naturnotwendigkeit des Normwidrigen den Ausgangspunkt dieser Untersuchung

bildete. Darin liegt also das große Geheimnis des Lebens, das Geheimnis aller Geheimnisse, das niemand gelüftet hat und niemand lüften wird, und die äußerste Grenze aller Erkenntnis.

In der Bedrängnis dieser Gedanken hat schon Platon das lapidare Wort gesprochen: „Also kann Gott, da er gut ist, nicht der Urheber aller Dinge sein", und hat schon er neben die gute Weltseele die böse gesetzt. So begründet sich die viele Religionen beherrschende Vorstellungsform des Dualismus, die Lehre von der doppelten Weltmacht: neben das Heilige tritt als eigene Macht das Böse, neben die Gottheit der Satan, neben die Engel die Teufel. Obwohl nun aber dieser Dualismus auf dem religiösen Wertbewußtsein und den darin gegebenen Gegensätzen beruht, so hat er doch vor der monistischen Tendenz des metaphysischen Vorstellens niemals standhalten können: immer hat er zu den phantasievollen Versuchen geführt, mit mythologischer Konstruktion das Hervorgehen des Bösen aus dem Guten oder des Guten aus dem Bösen als eine Entwicklung vorzustellen, für welche die anthropomorphen Beziehungen von Abfall, Schuld, Sühne u. s. f. den Rahmen zu bilden hatten. Nichts hat das religiöse Grübeln tiefer angezogen als das Rätsel, wie in Gott selbst die guten und die bösen Weltmächte miteinander verbunden sein können, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn der modernste Gnostizismus uns wieder zu überzeugen sucht, das religiöse Leben des Menschen bestehe in seiner Mitarbeit an der Erlösung, mit der Gott in sich selbst durch die Vernunft das Normwidrige überwinde.

Neben diesen vier Hauptformen des transszendenten Vorstellens geht endlich noch die einfachste und primitivste einher, welche den Gegenstand des Abhängigkeitsgefühls je nach den einzelnen Erlebnissen in besonderen Bestandteilen und Verhältnissen der Umgebung findet. Hier öffnet

sich die ganze Breite der Möglichkeiten, in denen das individuell gefärbte Gefühl mit einzelnen Erfahrungsinhalten und Wertbeziehungen sich assoziiert und so den Gefühlsgegenstand zu einzelnen göttlichen Persönlichkeiten, teils guten teils bösen, bestimmt. Das ist die Quelle des Polytheismus und Polydämonismus, der sich in unübersehbarer Mannigfaltigkeit durch alles religiöse Leben hindurchzieht. Denn wie die verschiedenen positiven Religionen zwar die eine oder die andere jener Vorstellungsweisen in den Vordergrund rücken, aber doch immer auch den übrigen Eintritt gewähren, so fügen sich bei der Mehrzahl der historischen Religionen insbesondere auch die polytheistischen Elemente jenen höheren Vorstellungsweisen mit größerer oder geringerer Bedeutsamkeit ein, und das Heilige erscheint im transszendenten Vorstellen der geschichtlichen Menschheit als eine bunte Mannigfaltigkeit von Gestalten, die, so stark ihre empirische Färbung im einzelnen sein mag, doch immer jenen Zug einer die Erfahrung überragenden, höheren Wirklichkeit in sich bewahren.

Die Reihenfolge, in der hier die Grundarten aller religiösen Metaphysik entwickelt wurden, ist durchaus nicht die historische; sie ist eher deren Umkehrung, denn das Ursprüngliche in der transszendenten Weltvorstellung ist das Individuelle, empirisch Bestimmte, umfangen von jener gefühlsmäßigen Unbestimmtheit des Einheitlichen, die man in der neueren Religionswissenschaft wohl als Henismus oder Henotheismus bezeichnet hat. Aber es handelt sich hier nicht um geschichtliche Fragen, und die begriffliche Entwicklung führt ihrer Methode gemäß vom Unbestimmten zum Bestimmteren und damit immer mehr zu dem historisch Besonderen. Das tritt noch mehr hervor, wenn wir zu dem transszendenten Wollen übergehen, das sich mit psychologischer Notwendigkeit an das transszendente Vorstellen anschließt. Denn das Wissen von einer mehr oder minder geheimnisvollen Lebensgemein-

schaft mit überweltlichen, aber in der Welt selbst tätigen Mächten führt selbstverständlich zu mannigfachen Verschiebungen und Umgestaltungen im Wertleben des Menschen, und hierin läßt sich ein ähnlicher Antagonismus verfolgen wie in den theoretischen Verhältnissen.

Auf der einen Seite nämlich bedingt die religiöse Gesinnung eine Entwertung des Weltlichen im Gegensatz oder wenigstens im Verhältnis zum Göttlichen. Sie setzt alle empirischen Werte herab, — in extremer Konsequenz, indem sie geneigt ist, sie grundsätzlich zu verneinen und in Bausch und Bogen zu verwerfen, in milderer Anpassung, wenn sie die Güter des weltlichen Lebens aus absoluten Werten in relative verwandelt. Da die Dualität des religiösen Bewußtseins von vornherein eine Wertbestimmung bedeutet, so werden neben dem Göttlichen alle „weltlichen", „irdischen" Werte gleichgiltig, und es entwickelt sich eine Lebensansicht weltflüchtiger Moral, wie sie Platon in seinem Phaidon mit typischer und vorbildlicher Energie gezeichnet hat. Die Vergleichgiltigung gegen die empirischen Werte wie Besitz und Ehre kann dabei zu den äußersten Folgerungen der Entsagung und Entweltlichung, schließlich zur vollen Selbstverleugnung und Selbstvernichtung, zur mystischen Hingabe der empirischen Individualität führen. Das Hinausstreben aus der Welt bedeutet die Verachtung ihrer Lust, aber unter Umständen auch ihrer höchsten und besten Güter. Das religiöse Verlangen gilt dann in fanatischer Steigerung über jede andere Rücksicht: Familie und Vaterland, Freundschaft und Berufspflicht verlieren ihre Macht über den Menschen. So entwickelt sich gelegentlich in religiösen Gemeinschaften (wie in der Theorie bei der stoischen *ἀπάθεια*) eine bedenkliche Gleichgiltigkeit gegen alles Weltliche, auch gegen Wissenschaft und Kunst, gegen Staat und Sittlichkeit.

An die Stelle des weltlichen Glückseligkeitstriebes setzt

diese weltflüchtige Religiosität das Trachten nach der Seligkeit. Das „Heil der Seele" wird zum einzigen Gegenstande des Wollens. In dieser Weise kann sich bei gleichzeitiger Entwertung aller weltlichen Beziehungen ein transszendenter Egoismus einstellen, der sich von dem gewöhnlichen nicht der Gesinnung nach, sondern nur durch den aus dem religiösen Vorstellen bestimmten Inhalt des persönlichen Glücksbedürfnisses unterscheidet. Dazu kommt, daß vermöge der sinnlichen Vorstellungen vom überirdischen Leben sich häufig genug in dieser Sehnsucht nach der ewigen Seeligkeit verhüllte Triebe des sinnlichen Egoismus verstecken; aber auch in den reineren Formen asketischer, kontemplativer, ekstatischer Weltentfremdung liegt die Gefahr der Vernachlässigung irdischer Pflichten und der Verachtung aller Werte dieses Lebens nahe genug. Je stärker der religiöse Dualismus sich befestigt, um so entschiedener scheint das Wollen auf die Wahl zwischen dieser und jener Welt angewiesen zu sein, — wie es ein alter arabischer Denker mit echt muselmännischem Vergleich ausgesprochen hat: Hic enim mundus et alter tamquam duae sunt unius mariti mulieres, quarum si alteri placueris alteram ad invidiam revocaveris.

Indessen ist diese Entweltlichung des Wollens keine unumgängliche Folgerung der religiösen Umwertung; ja die Natur hat selbst dafür gesorgt, daß damit sehr selten völlig Ernst gemacht wird, und im Wesen der Sache liegt es, daß diese negative Richtung, so konsequent sie zu sein scheint, doch in sich ebenso widerspruchsvoll ist, wie sie einseitig ist. Denn sie gründet sich nur auf die pessimistische, Gott und Welt auseinanderreißende Seite des religiösen Fühlens und Vorstellens: sobald die entgegengesetzte, die optimistische Seite des religiösen Bewußtseins in den Vordergrund tritt, ändert sich auch die Stimmung des Wollens. Dann wird man sich wieder bewußt, daß alle höchsten Werte des Menschenlebens selbst schon leben-

dige Gottestaten sind und daß, sie zu erstreben, nach Gott trachten heißt. Wenn in den höchsten Lebenswerten die Gottheit selbst gegenwärtig ist, so heißt, ihnen gemäß leben, in Gott leben und ihm ähnlich werden. So wird das sittliche Ideal der Vollkommenheit in der religiösen Moral als Gottähnlichkeit gedacht. Damit erhalten die großen Ordnungen der empirischen Lebensgemeinschaft der Menschen den Wert göttlicher Institutionen, und was von der negativen Seite her als das Weltliche, das Profane erscheint, wird nun von dem Lichte des Heiligen durchleuchtet. Die Gesamtheit der allgemeingiltigen Werte erlangt in solchem religiösen Zusammenhange gesteigerte und vertiefte Bedeutung, man könnte sagen metaphysischen Adel.

So gelten zunächst die moralischen Gesetze als die Gebote Gottes. Damit verstärkt sich nicht nur die unmittelbare Evidenz des Pflichtbewußtseins zu erhöhter und standhafterer Motivationskraft, sondern es bekommen auch alle die Lebensverhältnisse, die danach bestimmt werden sollen, einen übergreifenden, in die letzten Zusammenhänge aller Wirklichkeit aufragenden Sinn und Wert. Indem sich der Mensch durch sein sittliches Handeln in den Dienst der Gottheit stellt, gehört er einer höheren Weltordnung an. Dieselbe Höherwertung im religiösen Licht gilt für die Erkenntnis: alle ihre einzelnen Errungenschaften stellen sich schließlich als die Wege zur Erfassung des göttlichen Wesens dar, und ihre wertvollsten Stufen erscheinen als Erleuchtung und Offenbarung, als das Wirken Gottes im menschlichen Geiste, als Entzündung des kleinen Lichts an dem großen, das die Welt erleuchtet. Die wahre Wissenschaft ist lebendige Einheit mit Gott. Und nicht anders ist es mit der Welt des Schönen. Von jeher galt der Künstler als der von Gott begeisterte Schauer und Gestalter, und auch der ästhetische Genuß stellt sich als eine selige Versenkung

in die harmonische Ruhe, in die weihevolle Erhabenheit des göttlichen Wesens dar: Erschütterung wie Befriedigung quellen aus der ahnungsvollen Berührung mit dem Unendlichen.

So heben sich alle höchsten Werte des Menschenlebens in die religiöse Sphäre empor, sie treten als Formen der religiösen Betätigung nicht nur in den anfänglichen Zuständen, sondern gerade in den gesteigerten Epochen der geschichtlichen Bewegung auf: sie gewinnen eben damit eine über ihre zeitliche Erscheinung in eine höhere geistige Welt hinaufragende Würde. Und diese Dignität überträgt sich in der religiösen Wertung auch auf die metaphysische Stellung des Menschen. Die unmittelbare Lebensbeziehung, in die er durch die Religion zu dem Transszendenten tritt, bedeutet ein metaphysisches Hinausreichen über seine empirische, räumlich und zeitlich begrenzte Existenz. Auf die „Ähnlichkeit" der Seele mit den von ihr aufzunehmenden „Ideen" gründet sich seit Platon die Überzeugung von der übersinnlichen Realität der vernünftigen Persönlichkeit. Aber diese Überzeugung kann nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Beweisführung und Erkenntnis werden. Denn die Lebensinhalte, auf die sich dies Postulat stützt, sind unpersönlicher oder überpersönlicher Art: die allgemeingiltige Norm, die „Vernunft" ist für alle Individuen dieselbe; sie kann für das Empirische und Zeitliche, wodurch allein die Personen sich für die Erkenntnis voneinander unterscheiden, nicht die Gewähr einer metaphysischen Bedeutung bieten.

Den Ausweg aus diesem Dilemma bietet wiederum teils die Verengerung der metaphysischen Idee zu empirischer Bestimmtheit, teils die transszendente Ausweitung des in der Erfahrung Erlebten. Aus diesen Motiven erwächst der Unsterblichkeitsglaube in seinen mannigfachen historisch bestimmten Formen. Das zeitlos Überempirische des Normalbewußtseins verwandelt sich in end-

lose Zeitdauer empirischer Bestimmungen. Wenn dabei logisch Präexistenz und Postexistenz der Seele an sich gleich begründet erscheinen, so betont das religiöse Leben, da die Wertungen des Wollens und Handelns in die Zukunft weisen, durchgängig nur die Postexistenz, und nur gelegentlich prägt sich das Bewußtsein der Sündigkeit in der Vorstellung eines dem Erdenleben vorhergehenden Sündenfalles aus. In jene über die Erfahrung hinausreichende Existenz aber werden dann nicht bloß die idealen Güter des religiösen Postulats, sondern auch sehr reale Wertinhalte der empirischen Existenz verlegt, und mit zahllosen Abklängen erscheint das „ewige" Leben als die vollkommene Fortsetzung des zeitlichen. Auch den sinnlichen Genuß hat bekanntlich die Phantasie der Völker von den Freunden des Paradieses nicht ausgeschlossen, und selbst das Glück seligen Friedens, der Ruhe nach dem Kampf, hat solchen empirischen Anklang: nur im Wechsel des zeitlichen Daseins ist es ein Gut, sein Wert verschwindet mit der Dauer. Mit derselben Unausgeglichenheit zwischen metaphysischen und empirischen, übersinnlichen und sinnlichen Vorstellungen sind endlich in aller religiösen Ethik die Gedanken von der postmortalen Gerechtigkeit behaftet, in denen das Sündengefühl und das Erlösungsbedürfnis mit den Motiven der Furcht und der Hoffnung verwachsen.

Schon in solchen Vorstellungen von Lohn und Strafe enthält die religiöse Motivation Analogien zu den empirischen Verhältnissen des Menschenlebens, und dasselbe zeigt sich im transszendenten Wollen überall bei der Beziehung der endlichen zu der unendlichen Persönlichkeit: sie gestaltet sich nach Art der erlebten Verhältnisse von Person zu Person. Das Grundverhältnis ist hier das der Unterordnung, der vertrauensvollen Hingabe des Menschen an das höhere Wesen. So erscheint der Glaube als fides und fiducia. Aus bestimmten sozialen Zuständen heraus

entwickelt sich diese Hingabe als die schlechthinige Abhängigkeit des Dieners vom Herrn: sie verlangt vom Menschen Gehorsam und Furcht, unter Umständen auch die äußeren Zeichen der Dienerschaft, sie erwartet von dem göttlichen Herrn Gerechtigkeit, Güte und Gnade. Verwandt mit dieser Analogie ist das Verhältnis des Mitkämpfers zum Kriegsherrn: es spricht sich in dem Bündnis des Gottes mit dem Menschen aus, wodurch dieser zur Teilnahme an dem Streite gegen das Böse in der Welt, wohl auch gegen die bösen Dämonen und fremden Götter verpflichtet wird: der Treue der Heeresfolge, die der Mensch dabei zu wahren hat, entspricht die Treue des Schutzes, den ihm der Gott gewährt. Weiterhin aber begegnen uns als Beziehungen zwischen Gott und Mensch alle Arten der Liebe, die zwischen Menschen selbst möglich sind, die geschlechtliche nicht ausgeschlossen: und die höchste und reinste Form dieser Hingabe von Person zu Person ist das Verhältnis des Kindes zum Vater, worin der bedürfenden Liebe die helfende Liebe segnend entgegenkommt.

Alle diese Inhalte des transszendenten Wollens werden in den mannigfachsten Lagen des Lebens zu Motiven für die Willensentscheidung, und sie haben die Bestimmung, als religiöse Gesinnung alles Handeln des Menschen zu erfüllen und zu lenken. Sie sollen das ganze Leben durchdringen, nicht bloß zu besonderen Gelegenheiten und Zeiten. Es ist eine niedere Stufe der Religion, wenn der Mensch nur zu gewissen, etwa kalendermäßig bestimmten Zeiten sich auf seinen Gott besinnt, sich mit ihm auseinandersetzt und abfindet, sein Verhältnis zu ihm wieder regelt und im übrigen ihn einen guten Mann sein läßt. Aber die stetige Durchdringung des Wollens mit den religiösen Motiven prägt für sich allein den dadurch bestimmten Tätigkeiten des weltlichen Lebens noch nicht den Charakter eines transszendenten Handelns

auf. Von diesem kann erst da die Rede sein, wo der Sinn und Inhalt der Handlung selbst eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Gottheit ausdrückt. Solche Handlungen nennen wir Gottesdienst oder Kultus. Wir verstehen darunter dasjenige äußere Tun des Menschen, durch das er seinen Lebenszusammenhang mit dem Heiligen direkt bekräftigt. Im Kultus will der Mensch unmittelbar auf die Gottheit einwirken und von ihr eine unmittelbare Wirkung erfahren: er ist seinem Sinne nach ein metaphysisches Tun. Die Art dieser Wechselwirkung aber hängt selbstverständlich nicht nur von der religiösen Gesinnung, sondern, wie z. T. schon diese selbst, von den Vorstellungen ab, mit denen der Handelnde das Heilige auffaßt; und da das Handeln selbst nur eine empirische, einen endlichen Inhalt verwirklichende Funktion sein kann, so setzt gerade das Bedürfnis transszendenten Handelns die Verendlichung und Vermenschlichung der Gottesvorstellung voraus. Die Gottheit muß als ein Wesen gedacht werden, mit welchem der Mensch durch körperliche Tätigkeiten in unmittelbare Wechselwirkung treten kann.

Daher ist das Erste dabei die Vergegenwärtigung Gottes im Gebet. Die Anrufung, zumal in ihren grob sinnlichen Formen, ignoriert freilich die Allgegenwart der Gottheit ebenso wie ihre Allwissenheit: der Gott soll seine Aufmerksamkeit dem Betenden zuwenden und erfahren, was dieser will. Erst auf hochentwickelter Stufe wird dieser Sinn des Gebetes umgekehrt und verinnerlicht, und es erhält als Zustand des Herzens die Bedeutung, daß der Mensch sich dazu bereitet, die Stimme Gottes in sich zu vernehmen, daß er den Gott sich vergegenwärtigt, sich zu ihm erhebt, in ihm zu leben sich bewußt sein will. In den primitiven Formen des Gebets wird der Gott angerufen, um ihn zu bitten: und zwar wird seine Hilfe bei allen Wünschen und in allen Nöten des

Lebens erbeten. Die eigene Gesundheit und Rettung, der Erfolg der Unternehmungen, das Wohl des Freundes, der Familie, des Volks und nicht minder das Unheil, die Niederlage, der Tod des Feindes — alle weltlichen Interessen werden Inhalte des Bittgebetes, aber ebenso auch und in gesteigertem Maße das Seelenheil in seinen verschiedenen Gestalten. Alle Hilfsbedürftigkeit des Menschen ergießt sich in diese Form des Kults, bis zu jener Bitte „um das rechte Wollen", bei der das religiöse Bewußtsein ebensowenig wie bei dem Gebet, daß Gott die Herzen der Menschen lenken möge, sich Sorgen um ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit, Verantwortung und Zurechnung zu machen pflegt. In der Tat ist das Bittgebet fast immer die Bitte um ein Wunder: im Vertrauen auf die wundertätige Kraft der Götter wird um Etwas gebetet, was nach dem vorauszusehenden Lauf der Dinge entweder gar nicht oder nicht sicher eintreten wird. So mannigfach sind, der ganzen Breite menschlicher Bedürftigkeit entsprechend, die inhaltlichen Abstufungen des Bittgebetes, die sich dann nach der Erfüllung in den Formen des Dankgebetes wiederholen.

Aber wie schon Anrufen, Bitten, Danken ein Verhältnis zwischen Personen voraussetzt, so verbindet sich damit von selbst ein anderes: die Unterstützung der Bitte durch Handlungen. Der Mensch will von seinem Gott eine Leistung: er bringt ihm eine Gegenleistung dar. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Opfers: es ist bestimmt, den freundlichen Gott zu gewinnen, den feindlichen zu beschwichtigen. Im ersteren Sinne ist es das zur Unterstützung des Gebets bestimmte Bittopfer, das auch in der Form eines Versprechens der Gegenleistung, als Gelübde auftreten kann: nach Erfüllung der Bitte tritt dann das Dankopfer ein, sei es als Einlösung des Versprechens, sei es als sichtliche Betätigung dankbarer Gesinnung. In dem anderen Sinne wird der

fremde, entgegenstehende Gott durch das begütigende Versöhnungsopfer abgewendet, insbesondere aber die göttliche Macht, die der Mensch irgendwie verletzt zu haben sich bewußt ist oder befürchtet, durch das eigentliche Sühnopfer beschwichtigt. In allen Fällen ist der Gegenstand des Opfers selbstverständlich ein Wert — etwas, was der Mensch für sich selbst als einen Wert erachtet und von dem er andrerseits auch annimmt, daß es irgendwie auch für den Gott einen Wert ausmache oder wenigstens bedeute. In diesem Sinne werden Güter und Leistungen geopfert: jene bestehen in Früchten, Tieren, Menschen und anderen Besitztümern aller Art, insbesondere auch in Geld, — diese sind eigne und fremde Dienste, religiöse Handlungen wie Gebete, Wallfahrten usw. In der feinsten und durchgeistigtsten Form besteht das Opfer in dem Verzicht auf alles Erdenglück, in der Hingabe des Lebens und der Persönlichkeit selbst. So zeigt sich auch hier die ganze Skala vom grobsinnlichen Hergeben ungern entbehrten Erdenguts bis zur asketischen und mystischen Vergeistigung des Opfers.

Alle diese transszendenten Handlungen werden zunächst als solche in ihrer unmittelbaren sinnlichen Bedeutung ausgeführt: aber selbst in der primitivsten und rohesten Form fehlt ihnen doch niemals das eigentlich transszendente Moment. Eine Ahnung wenigstens ist immer dabei von dem jenen sinnlichen Zusammenhang überragenden, übersinnlichen Wesen der Gottheit und des Verhaltens zu ihr. Selbst in der Art, wie der Neger seinen Fetisch behandelt, steckt doch dies unheimlich Unbekannte. Auf diese Weise gewinnen alle jene Handlungen den Sinn, daß sie neben ihrem unmittelbaren empirischen Inhalt noch etwas anderes, Höheres bedeuten. Damit werden sie *symbolisch* oder wenigstens halbsymbolisch, und es gibt zahllose Abstufungen in solchem halb bewußten, halb unbewußten Symbolismus der Kultusformen. Sie

besitzen darin ihre Vieldeutigkeit, ihre Biegsamkeit und ihre staunenswerte Umbildsamkeit und Anpassungsfähigkeit. Das tritt besonders hervor, wenn entweder durch fortschreitende Vergeistigung der Vorstellungen vom Heiligen die Kulthandlung ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung verloren hat, oder wenn umgekehrt aus einer geistigeren Auffassung ein Rückfall in die sinnliche Behandlungsweise stattgefunden hat. Von beiden Möglichkeiten zeigt die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele: von größter Wichtigkeit aber wird dies Verhältnis in den Fällen, wo innerhalb derselben religiösen Gemeinschaft verschiedene Schichten des intellektuellen Verhaltens zu den Gegenständen des religiösen Bewußtseins bestehen. In solchen Zuständen kann dieselbe Kulthandlung für die Einen ihre sinnlich unmittelbare Bedeutung, für die Anderen einen mehr oder minder übertragenen und sublimierten Sinn haben.

In dieser Weise symbolisch und halbsymbolisch sind zunächst alle Handlungen, durch die der Mensch ausdrückt, daß er sich zum unmittelbaren Verkehr mit dem Heiligen vorbereitet durch das Abtun des alltäglichen Treibens, seines physischen Schmutzes und seiner sinnlichen Begehrlichkeit. Dahin gehören die Waschungen und Reinigungen aller Art, der Verzicht auf die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse, das Fasten und die sexuelle Enthaltung. Dazu kommen als Ausdruck und Bekräftigung reuiger Gesinnung die Bußübungen, die Selbstpeinigungen, bei denen die nervöse Erregung durch die Erzeugung körperlichen Schmerzes bis zur pathologischen Steigerung der zerknirschten Stimmung führen kann. Und ebenso geht selbstverständlich das Symbolische in alle Formen des Opfers ein, so daß dadurch gerade dieser Teil des Kultus seine eigenartig schillernde, in jedem einzelnen Fall schwer mit Sicherheit zu deutende Erscheinung bekommt. Zum Symbolischen ist endlich auch die Verehrung

des Sitzes der Gottheit zu rechnen: Pflanzen und Tiere, Bäume und Steine, Flüsse und Berge, Bilder und Tempel und alles Zubehör, räumliche und zeitliche Momente der verschiedensten Art empfangen den Wert der Heiligkeit, der Geweihtheit: und der halbsymbolische Charakter zeigt sich dabei darin, daß es schwer auszumachen ist, ob für das religiöse Bewußtsein die Wunderwirkungen mehr von der göttlichen Persönlichkeit selbst oder von den ihr geweihten Dingen ausgehen.

Die merkwürdigste Rolle aber spielt das Symbolische in allen Formen der Theurgie, die ja darauf hinausläuft, jene Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, die das Wesen des transzendenten Handelns ausmacht, zu einem geheimnisvollen Zwange zu steigern, den der Mensch auf die göttliche Macht ausübe. Die dazu angewendeten Handlungen gelten nicht mehr als solche, in ihrer bloßen sinnlichen Konkretheit als wirksam: sie werden es erst durch die formelhaft genau bestimmte Art ihrer Ausführung, durch das wunderwirkende Wort, das sie geheimnisvoll begleitet (verbum mirificum), durch symbolische, bis zur Fratzenhaftigkeit verzerrte Beziehungen auf einen transszendenten Zusammenhang. In Orakeln und mantischen Künsten, in allen Formen der Zauberei wird so das transszendente Handeln der Religion magisch. Der Mensch traut seinen nach gewissen Normen vorgenommenen Handlungen die Kraft zu, das göttliche Wesen zu zwingen. Darin steckt schließlich neben der Vorstellung einer überempirischen Weltordnung ein starker Glaube an die metaphysische Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit. Auch die Gottheit als einzelne dämonische Gestalt gilt als gebunden unter ein ganzes System geheimnisvoller Beziehungen, deren der Mensch durch besondere Fähigkeiten und Fertigkeiten Herr werden kann: unter dem Zwange der theurgischen Formel muß selbst der Gott, auch wenn er nicht will. Er muß erscheinen,

muß am bestimmten Orte zu bestimmter Stunde in sinnlicher oder halbsinnlicher Gestalt gegenwärtig sein; er muß leiden und tun, wandern und wirken, wie es der Wille des Beschwörers verlangt. So waltet in der religiösen Zauberei auch über Dämonen und Göttern eine einheitliche Weltmacht und eine Geisterordnung, in die der Mensch oder wenigstens der Zauberer, der Priester, der Weise als ebenfalls transszendente Persönlichkeit mit seinem Wissen und Können einzugreifen imstande ist.

Die Bedeutung des Symbolischen im religiösen Handeln ist jedoch mit allen den einzelnen Auszweigungen, deren Grundformen hier angedeutet wurden, noch lange nicht erschöpft. Ein allgemeines Moment von höchster Wichtigkeit ist bei ihnen allen der ästhetische Charakter, den das transszendente Handeln seinem Wesen nach besitzt. Die sinnliche Form der in der Körperwelt auftretenden Gestaltungen und Bewegungen ist mit dem ideellen Inhalt des religiösen Bewußtseins in der Kulthandlung zu untrennbarer Einheit verschmolzen: deshalb bedarf selbst die vergeistigte, aller sinnlichen Ursprünglichkeit entwachsene Religiosität einer solchen sinnlichen Ausprägung des inneren, geistigen Vorganges. Die Verknüpfung mit dem künstlerischen Bedürfnis der Selbstdarstellung ist dem religiösen Leben gerade deshalb eigen, weil es mitten im Empirischen und Endlichen das Transszendente und Unendliche zu gestalten bestimmt ist. Daher schreibt sich die stetige Beziehung zwischen Kunst und Religion, die von beider Beginn her durch ihre ganze Geschichte sich hindurchzieht und gerade an den Höhepunkten ihrer Entwicklung greifbar zutage tritt. Durch dies sachliche Verhältnis hat sich auch Hegel genötigt gesehen, in seiner begrifflichen Konstruktion der Ästhetik und der Religionsphilosophie einen weithin reichenden Parallelismus walten zu lassen. Die Einheit der Idee mit der Erscheinung, der Norm mit der Wirklichkeit, die

in aller Religion als ewig unlösbares Problem aufgegeben ist, stellt sich in der Kunst und nur in der Kunst mit der Unmittelbarkeit des Lebens gegeben dar.

An das ästhetische Moment im Symbolischen knüpft sich endlich noch ein anderes, das soziale. Indem der Mensch das innere Verhältnis, wodurch er sich in Wechselwirkung mit dem Heiligen weiß, zum äußeren Ausdruck bringt, folgt er nicht nur dem Triebe, das Innere im Äußeren auszuleben, sondern er erfüllt zugleich das Bedürfnis, seinen religiösen Zustand seiner Umgebung mitzuteilen und verständlich zu machen. Er setzt bei dem Nebenmenschen die Möglichkeit gleicher religiöser Stimmung voraus; er will sie in ihm erwecken oder bestärken. So hat die Kulthandlung ihren wertvollsten Sinn darin, das religiöse Erlebnis des Einzelnen und seine Beziehung auf das Heilige zu einem Gesamterlebnis der Gemeinde zu steigern. Sie ist der allein adäquate Ausdruck der Gemeinsamkeit des religiösen Lebens, eine Handlung nicht des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft. In diesem Sinne besteht der symbolisch-halbsymbolische Charakter des transszendenten Handelns darin, daß die gemeinsame Kulthandlung des Gottesdienstes zunächst für jedes Individuum das unmittelbare Verhältnis zur Gottheit herstellt, dabei aber zugleich der ästhetisch gestaltete Ausdruck dafür wird, daß die Gemeinde als Ganzes sich im Lebenszusammenhange und in Wechselwirkung mit der Gottheit fühlt und daß eben darin auch eine religiöse Lebensgemeinschaft der Individuen untereinander gegeben ist. Das ist der Sinn der Sakramente und die eminent soziale Bedeutung aller großen Formen des öffentlichen Gottesdienstes.

In solchen Zusammenhängen wird es begreiflich, daß die Religion, ihrem Wesen nach transszendentes Leben, in ihrer empirischen Erscheinung sich als historisch-gesellschaftliches Gebilde darstellt. Ihre Lebensformen, deren Grund-

züge in den Sphären des Fühlens, Vorstellens, Wollens und Handelns hier begrifflich aus der Einheit ihrer in den letzten Gründen der Vernunft beruhenden Bestimmungen abgeleitet werden sollten, vollenden sich zu konkreter Lebendigkeit erst in den geschichtlichen Organisationen der positiven Religionen. Denn so wenig es zu bezweifeln ist, daß es völlig individuelle Gestalten der Religiosität gibt, so erwachsen diese doch immer nur auf dem Untergrunde des gemeinsamen, in geschichtlicher Entwicklung begriffenen religiösen Lebens der Menschheit.

Sub specie aeternitatis.

Eine Meditation.

οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα
καὶ δοκεῖ καὶ δόξει.

Platon.

Bei Geburt und Tod, wenn des Lebens Geſtalten kommen und gehen, da ſprechen die Menſchen von Wechſel und Vergänglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, — da wundern ſie ſich, wie in das Tageslicht der Wirklichkeit die Dinge heraufdämmern und wie ſie in die Nacht des Nichtſeins wieder zurückſinken. Aber am grauſigſten fühle ich dieſen dunklen Strom, mit dem wir alle treiben, dann, wenn nichts geſchieht und nichts ſich ändert. Wenn ich in der Einſamkeit den Zeiger der Uhr ſinnlos von Strich zu Strich fortſchreiten ſehe, oder wenn ich in ſtiller Nacht den Schlag meines Pulſes zähle, dann ſchaudere ich davor, wie die Tropfen der Gegenwart aus unbekannter Höhe vor mir niederrieſeln in unbekannte Tiefe.

Aber das Dämoniſche in dem Eindruck der leeren Zeit und ihres vernunftlos gleichmäßigen Abfluſſes liegt doch, wenn ich es recht bedenke, darin, daß ich weiß, welch eine Gewalt des Zerſtörens, des Zerfreſſens und Zerbröckelns in dieſem ſteten Fall der Zeittropfen wohnt. Zwar erkenne ich, daß all das Entſtehen und Vergehen, all das Zeugen und Vernichten nicht durch die Zeit, ſondern nur in der Zeit vorgeht: aber ich weiß auch, daß, wie der leere Raum, ſo die leere Zeit ein rätſelhaftes Nichts iſt, ohne welches für mich kein Etwas erſcheint.

Je mehr ich dieſen gleichgiltigen und ſinnloſen Hinter-

grund alles dessen, was mir lieb ist, betrachte, um so unbegreiflicher und unheimlicher wird er mir. Anfangslos und endlos dehnt er sich hinter mir und vor mir aus, und ich bin — ohne zu wissen, weshalb — davon überzeugt, daß daran nicht die Blödigkeit meines Blicks schuld ist, der nicht weit genug reichte, sondern daß nie ein Anfang und nie ein Ende dieses immer gleichen Abflusses gewesen sein und werden könne.

Dem Endlosen gegenüber verschwinden die Maße, mit denen ich das Endliche zu vergleichen gewöhnt bin. Tausend Jahre sind wie Ein Tag vor dem Blicke, der den ganzen Zeitablauf — vergebens — zu umspannen sucht. Wie töricht erscheint da alles, was wir tun, um dem Vergänglichen größere Dauer zu leihen! Ist es nicht gleichgiltig, ob wir in das Endlose hinein eine geringere oder eine größere Strecke bauen? Es wird doch alles wieder dahingerafft! Was hilft es uns, zu hoffen, daß das Andenken an uns und an das, was wir gewollt, eine Spanne Zeit unser Leben überdauere? Der Zeitenlauf, der die Sonnen nicht schont, wird auch mit unseren Pyramiden fertig werden. Rettungslos gleitet alle Herrlichkeit der Menschengeschichte in den Abgrund endloser Zukunft. Unsere Schriften und Denkmäler, all unsere Vorrichtungen, mit denen wir der Vergessenheit ein paar Jahrzehnte oder ein paar Jahrtausende abzugewinnen hoffen, — sind sie nicht dem endlosen Wechsel gegenüber ungeschickte Versuche, ein Meer auszuschöpfen? All unsere stolzen Werke, die für die späteste Zukunft fest und sicher gefügt sein sollen, — Pfahlbauten sind sie über dem Strome der Vergänglichkeit.

Man hat mich gelehrt, all diesen Wechsel werde meine Seele überdauern, sie sei unzerstörbar, wie die Zeit selbst. Ich weiß nicht, ob es so ist; noch niemand hat's bewiesen und niemand widerlegt. Aber eines weiß ich bestimmt: das ist, daß die bloße endlose Dauer mir nicht helfen

würde! In mir wechselt die Welt wie um mich. Was als Gehalt meines Vorstellens, meines Fühlens, meines Wollens in mir ist, das tritt in der Zeit auf und verschwindet in der Zeit. Wenn ich unzerstörbar sein soll, — bin ich vielleicht auch ungeworden? aber was weiß ich von dem, was vor meiner Geburt mir geschehen ist? Und wenn ich so, ein Ahasverus, durch die endlosen Tage mich hinschleppen, immer Neues in mir wie um mich entstehen und vergehen sehen soll, — ist das die Mühe und die Last des Seins wert?

Was denken sich die Menschen bei dieser Vorstellung einer endlosen Dauer ihres Lebens? Wenn der gemeine Mensch in seinem Glückseligkeitsbedürfnis sich in dem Gedanken dieser Unvergänglichkeit gefällt, so wünscht er nur, aus der endlosen Tiefe der Zeiten endlose Lust zu schöpfen. Wenn der bessere Mensch, unbefriedigt von dem, was ihm hier zu leisten vergönnt war, den ganzen Ablauf der Zeiten für sich verlangt, so liegt der Wert eines künftigen Lebens für ihn nicht in jener unbegrenzten Dauer, sondern in der Fülle rastloser Betätigung, die sie ihm ermöglichen soll: wertlos würde die endlose Existenz auch ihm werden, wenn er ohne diesen Inhalt nur so einfach weiter existieren sollte.

Die bloße endlose Dauer befreit mich nicht von der Macht der Zeit, sie stürzt mich nur tiefer unter sie. Die bloße Dauerhaftigkeit meines Seins ist mir für sich allein wertlos. Nur ein elementares und rohes Empfinden hat Respekt vor der brutalen Haltbarkeit, in welcher jeder Stein dem besten meiner Gedanken überlegen ist. Von der Vergänglichkeit des zeitlichen Wesens komme ich auch durch eine endlose Existenz nicht frei. Wenn ich mich darüber soll erheben können, so ist es nur durch den Inhalt, durch den Wert meiner Existenz möglich, — nur dadurch, daß es mitten in dem zeitlichen Abfluß meines Lebens etwas gibt, was über alle zeitliche Bestimmung

erhaben ist, wenn ich dies erfassen und es zum Inhalt meines Seins machen kann. Ein unbegrenztes Weiterleben hat für mich nur insofern Wert, als es mir — vielleicht in höherer Form — dasselbe ermöglicht, was ich, wenn es überhaupt möglich ist, schon jetzt zu gewinnen vermag. Die Befreiung von der Zeit und ihrem Wechsel winkt nicht in der unausdenkbaren Ferne des Zeitverlaufs, sondern in jedem Augenblick, wo ich in mir selbst die Zeit zu vernichten weiß.

Wenig tröstlich scheint mir daher, was sich die meisten Menschen denken, wenn sie der Zeit die Ewigkeit gegenüberstellen. Aus vielen Redewendungen, die mir alle Tage begegnen, sehe ich, daß sie unter Ewigkeit nur eine unbegrenzte Zukunft denken. Ihre Ewigkeit ist, im Grunde genommen, die Zeit selbst im Gegensatze zu den einzelnen Zeitgrößen, die sich nur in beschränkter Dauer darstellen. Darum aber soll man nicht sagen, daß mit jener Vorstellungsweise die Zeit überwunden sei, welche vielmehr mit der ganzen Endlosigkeit, die zum Wesen ihrer Anschauung gehört, die Grundlage davon bildet. Ich aber frage jetzt nicht nach der Dauer meines Lebens, sondern nach der Möglichkeit einer zeitlosen Existenz.

Aber hüte ich mich, mein Verlangen zu hoch zu stellen! In der Zeitlosigkeit, in der Vernichtung der Zeit suche ich die Ewigkeit: ist das nicht ein törichtes, ein unmögliches Begehren? Stehe ich doch selbst mit allen meinen Kräften und Tätigkeiten mitten in der Zeit; und wenn sie die allgewaltige Macht in allen Dingen ist, wie kann ich sie in mir vernichten?

Ein Weg scheint sich mir zu bieten, den schon mancher betreten hat. Es wurde mir schwer, etwas so völlig Inhaltloses und Sinnloses wie die leere Zeit für den Boden alles dessen, was wirklich ist, zu halten. Aber der Anblick der Dinge nötigte mich dazu; denn nichts hab' ich je erfahren, nicht in mir noch außer mir, was nicht

irgendeine Stelle in dieser leeren Zeit eingenommn hätte und nicht durch das Verhältnis zu dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden bestimmt gewesen wäre. Aber diese Nötigung, jeden Inhalt meiner Vorstellungen in zeitlicher Einordnung aufzufassen, — sollte sie vielleicht nicht im Inhalt, sondern nur in einem Gesetz meiner Vorstellungstätigkeit begründet sein? Sollte jenes endlose Ganze, welches ich noch dazu mit den einzelnen Zeitgrößen in kein irgendwie aussprechbares und fest bestimmbares Verhältnis setzen kann, und welches selbst, wie ich mich besinne, nicht einmal ein Gegenstand meiner Erfahrung ist, sollte es vielleicht nur eine Form meiner Vorstellung sein, der keine Wirklichkeit entspricht? So wäre das Schreckbild der Vergänglichkeit, vor dem ich schauderte, nur ein Wahnbild, mit dem ich mich selber ängstigte.

Wäre es an dem, so fiele eine große Last von mir auch in anderer Hinsicht. Denn die schwersten Zweifel, die mich oft beunruhigt haben, sind gerade dadurch hervorgerufen worden, daß man mir hat zeigen können, es sei in all den Erscheinungen, welche im Ablauf der Zeit sich vor mir abrollen, ein geheimer Rhythmus, wonach die Form der Bewegung sich immer wiederholt, und nach diesem Rhythmus könne alles, was da auftaucht in der Reihenfolge der Dinge und ihrer Tätigkeiten, so begriffen werden, daß man einsieht, wie es hat kommen müssen und wie es ebenso auch wieder verschwinden muß. Zu dem, was auf diese Weise, dem Rhythmus gemäß, kommt und geht, dazu gehöre, hab' ich weiter zugeben müssen, auch jeder Wunsch und jedes Wollen, das in mir oder einem anderen oder in vielen anderen erwacht und sich geltend macht als Beurteilung der Dinge und ihrer Zustände, der Menschen und ihrer Tätigkeiten. All dieses Begehren und Beurteilen also, welchen Inhalt es auch habe, sei gleich notwendig; manches sei in engerem, manches in weiterem Kreise verbreitet, manches erhalte

sich länger und manches kürzer: und eines löse in diesem Rhythmus immer schließlich das andere ab. Ich aber hatte bis dahin geglaubt, daß es Ideale gäbe, die nicht nur ich, sondern jeder andere auch, immer wollen müsse; es war mir ganz gleichgiltig gewesen, wie ich dazu gekommen war, an sie zu glauben; ich wußte nur, daß ich sie begehrte, solange ich von ihnen weiß, und daß es leider mir selbst nur selten gelang, ihnen gemäß zu tun. Wenn das nun aber alles auch nur so Wünsche sind, wie sie als Zeitgebilde tausendfach in dem Rhythmus der Seelentätigkeiten zustande kommen, woher nehme ich dann das Recht, andere nach diesen Wünschen zu beurteilen, und weshalb soll ich mich eigentlich selbst noch in einer mich häufig so kränkenden und hemmenden Weise an sie gebunden fühlen, wie ich das vorher tat?

Wenn ich meine Ideale nur als Produkte betrachte, die in der endlosen Wellenbewegung der Erscheinungen kommen und gehen wie alles andere, — und wie oft habe ich gehört, daß dies die einzige wissenschaftliche Betrachtung sei —, so höre ich auf, sie für wertvoller zu halten, als die ganze Masse der übrigen Wünsche. Wenn einer so notwendig ist wie der andere, so kommt es nur darauf an, welcher gerade mit der größten Energie hervorgetrieben wird. Wenn die zeitliche Auffassung und die Einsicht in den notwendigen Vorgang des zeitlichen Entstehens das letzte Wort ist, welches die Wissenschaft über diese Dinge zu reden vermag, so weiß ich nicht, wie für sie noch eine Pflicht übrig bleiben kann, die für alle ausnahmslos und immer gelten soll. In die Zeitanschauung gebannt zu sein, das ist, fürchte ich, die Erbsünde des Intellekts.

So will ich denn versuchen, von diesem Fehler mich frei zu machen. Wie ein Schleier lag es um meine Augen, und die flimmernde Unruhe des Entstehens und Vergehens umspielte mir täuschend das reine Bild der Wirklichkeit:

ich werde es ganz klar sehen, wenn ich alle Zeitform von dem wahren Wesen der Dinge entferne. Wohlan! ich nehme den Schleier ab, — und ich stehe geblendet: ich sehe nichts mehr. Verschwunden ist mit einem Schlage die reizvolle Lebendigkeit, mit der sich vorher die Dinge an mich herandrängten, — verschwunden der ordnende Rhythmus, in dem sie sonst sich vor mir bewegten: in kalter Ruhe liegt ein Chaos vor mir. Für das Licht dieser Ewigkeit sind meine Augen nicht gemacht.

Jetzt erst wird es mir klar, daß ich die verwirrende Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die mich bestürmen, nur deshalb ertragen habe, weil sie sich zeitlich vor mir ausbreiteten und anordneten. Nur dadurch ward ich ihrer Herr, daß ich sie in Bewegung und Veränderung begriffen dachte. Widersprechendes konnte ich mir vereinen, wenn ich es auf verschiedene Zeiten verteilte: es schien mir erlaubt zu sein, anzunehmen, daß ein Ding eine Eigenschaft im Laufe der Zeit erst erwerbe oder eine andere verliere. Jetzt, wo ich alle diese Zustände in eine zeitlose Gesamtvorstellung zusammenschauen soll, muß ich dem Dinge dieselbe Eigenschaft zusprechen und doch auch absprechen. Damit aber hört meine Fähigkeit, über die Dinge nachzudenken, auf: ich bin der ganzen Verwirrung meiner Eindrücke preisgegeben.

Nun verstehe ich auch, warum diejenigen, welche eine zeitlose Erkenntnis der Welt gesucht haben, dahin gelangten, die Wirklichkeit des Widersprechenden zu behaupten, und dem verstandesmäßigen Denken, das im Satz des Widerspruchs befangen sei, den Krieg erklärten. Wer alles, was uns anderen nur durch die Differenz der zeitlichen Bestimmungen vereinbar ist, in zeitloser Vereinigung zusammendenken will, für den sind die Dinge, was sie nicht sind, und sind nicht, was sie sind. Aber lieber will ich auf die Zeitlosigkeit der Welterkenntnis verzichten, als auf das Gesetz meines Denkens.

Soll ich trotzdem die Welt erkennen, wie sie in zeitloser Ewigkeit ist, so bleibt mir nur übrig, alle diese Bestimmungen, die mir nur in besonderer zeitlicher Vermittlung bekannt geworden sind, mit der Zeitanschauung zusammen von mir zu weisen. Dann gewinne ich freilich die erhabene Vorstellung von einem ewigen, veränderungslosen, still in sich ruhenden Etwas. Aber ich habe dann keinen Inhalt mehr, den ich in dies Etwas hineindeuten dürfte: denn jede Qualität, die ich vorstelle, gehört der zeitlichen Erscheinungswelt an. Das zeitlose Sein kann ich nur als die abstrakte Substanz denken, die nichts ist und aus der nichts werden kann. Dann freilich steht das zeitlose Etwas weit über dem Gewoge der Einzeldinge meiner Erfahrung; die Welt ist unter ihm verschwunden: aber es führt auch von ihm kein Weg zurück in diese farbige Erscheinungswelt, deren Sonne meinem Leben leuchtet.

Eine Welt, in der nichts geschieht, ist auch für mich nichts mehr: ich kann sie nicht erkennen, ich kann sie nicht einmal vorstellen. Alle Formen meines Denkens sind auf die zeitlichen Verhältnisse angewiesen, in denen allein Bewegung und Veränderung möglich sind, die aber auch Bewegung und Veränderung unumgänglich mit sich führen. Ich schauderte vorhin vor dem Bilde der Welt, in deren rollender Flut nichts besteht: aber ich schaudere noch mehr vor dem Bilde einer Welt, in der nichts geschehen, nichts getan und nichts verändert werden kann. Gegen diese Ansicht sträubt sich mit widerlegender Gewalt mein Wille; und selbst wenn ich allen Wechsel der Außenwelt nur für eine Vorstellungsform halten dürfte, — der Wechsel meiner Vorstellungen selbst ist nicht mehr ein bloß vorgestellter.

Will ich von meiner Erkenntnis alle die zeitlichen Verhältnisse ausschließen, auf welche allein die Formen meines Denkens angewendet werden können, so bleiben

nur entweder die Massen unverarbeiteter Eindrücke oder die leeren Abstraktionen zurück. Mein Denken ist, wie es mir selbst nur als zeitlicher Vorgang bewußt ist, unweigerlich an die Zeit gebunden. Es gibt keine Welterkenntnis sub specie aeternitatis. Durch alle Kraft meines Denkens kann ich von der Zeit nicht in dem Sinne frei werden, daß ich ein Zeitloses zu erkennen vermöchte. Alle meine Urteile beziehen sich auf eine zeitlich bestimmte Welt, in der die einzelnen Gestalten werden und vergehen. Selbst die allgemeinen Urteile, die ich Naturgesetze nenne und die jenen bleibenden Rhythmus der Zeitbewegung zu erkennen bestimmt sind, enthalten sämtlich Formen der Sukzession von Ereignissen; sie hätten ihren Sinn verloren, wenn ich die Möglichkeit zeitlicher Reihenfolge aufgehoben denken wollte, und auch sie lehren mich nicht, wie wohl manchmal behauptet worden ist, ein zeitloses Sein.

Und so wäre ich denn also wirklich in den endlosen Fluß des Zeitgeschehens gebannt und müßte auf den Wunsch verzichten, mich darüber zu einem zeitlosen zu erheben? Die Ewigkeit ist meiner Erkenntnis verschlossen. Aber besitze ich denn nichts anderes? und trage ich kein anderes Bewußtsein in mir als dasjenige, welches die mir gegebenen Bestimmungen der Wirklichkeit in Urteilen miteinander verknüpft?

Mich selbst müßte ich vergessen, wenn ich verleugnen wollte, daß ich all der Wirklichkeit gegenüber, welche den Gegenstand meines Urteilens bildet, das Bewußtsein dessen in mir trage, was wirklich sein soll, — was wirklich sein soll vor allem in mir selbst. Danach beurteile ich das, was ist, und in erster Linie das, was ich als meine eigene Tätigkeit erkenne.

Freilich ist auch diese meine Überzeugung und die darauf gegründete Beurteilung in mir geworden, und ich kann auch sie der zeitlichen Betrachtung unterwerfen,

um festzustellen, durch welche Veranlassungen ich, dem Rhythmus alles Geschehens gemäß, dazu gekommen bin, sie mir zum Bewußtsein zu bringen. Aber der ganze sehr verwickelte Verlauf, den ich für diese Erklärung aufsuchen muß, ist gänzlich gleichgiltig dem absoluten Werte gegenüber, welcher dem Inhalt dieses Bewußtseins innewohnt und vermöge dessen ich überzeugt bin, daß er als Norm für alle Wirklichkeit gilt.

Alles, was ich als wirklich erkenne, verdankt irgendeinem anderen Wirklichen seinen Ursprung und ist durch die Mächte der Wirklichkeit bedroht: es ist entstanden und wird vergehen. Auch das, was unter besonderen Umständen der Wirklichkeit um besonderer, aus der zeitlichen Bewegung heraus entstandener Zwecke willen, gewollt und gewünscht wird, unterliegt lediglich der genetischen Betrachtung. Aber ich weiß, es gibt Zwecke, die absolut gelten, — Bestimmungen, die sein sollen, gleichviel ob die Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Verlaufe sie erfüllt oder nicht.

Zeitlos-ewig ist nichts von dem, was — im Sinne der empirischen Erkenntnis — ist. Denn ich erfahre kein Sein und kann keins erkennen, das nicht geworden und vergänglich wäre. Ewig-zeitlos ist für mein Denken und Verstehen nur dasjenige, was gilt, ohne sein zu müssen. Wenn man dies „ideale Sein" die „höhere" Wirklichkeit, das wahre Sein, das ὄντως ὄν, wenn man es das Ding-an-sich genannt hat, — immer hat man nur das gemeint, was da gilt, auch wenn es sich vor unserer Erfahrung nicht als das Wirkliche darstellt. Mein Wissen ist auf das, was wirklich ist, beschränkt; aber ich habe ein Bewußtsein von dem, was sein soll. Mein Gewissen ist es, was mich die zeitlosen Bestimmungen lehrt, die über aller Bewegung der in die Zeit getauchten Wirklichkeit gelten. Das Licht der Ewigkeit leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen.

Wenn ewig für mein Denken nicht das ist, was in der erfahrbaren Wirklichkeit ist, sondern das, was sein soll, so verstehe ich, weshalb es meiner Erkenntnis nie gelingt, die Welt als zeitlos zu denken, und weshalb ich doch überzeugt bin, daß es für mich eine Befreiung von der Zeit gibt. Die Ewigkeit will nicht erkannt, — sie will erlebt sein. Wenn ich mich auf das besinne, was sein soll, wenn ich den zeitlos giltigen Zweck zu dem meinigen mache, dann hebe ich mich empor über die Welt, die ich erkennen kann; dann stehe ich, mitten in der Zeit, doch im Zeitlosen und Ewigen. Indem mein Bewußtsein an dem Ewigen Teil gewinnt, erhebe ich mich selbst über alle Zeit und Zeitbewegung; dann herrscht in mir etwas, was keine Zeit erzeugen und keine Zeit vernichten kann, etwas, was zwar in mir als einem zeitlich bestimmten Wesen mit der Zeit erscheint und mit der Zeit selbst wieder verschwindet, was aber seinem Inhalt nach zeitlos gilt.

So kann in mir, mitten im Getriebe der Zeitwellen, das Ewige geboren werden. Wenn das, was sein soll, in meinem Bewußtsein ans Licht tritt, so ist mir in meinem an die Zeit gebundenen Denken so zu Mut, als sei jenes schon längst, „vom Anbeginn der Zeiten" her vorhanden, und als hätte ich mich seiner nur zu „entsinnen" gehabt. In den Weihestunden dieser Besinnung vergesse ich die wirkliche Welt, und in mir breitet sich die zeitlose Ewigkeit aus. Ihr anzugehören, mit meinem ganzen Sein in dies ewige Sollen aufzugehen, — das ist meine wahre und vollkommene, meine einzige Seligkeit.

Allein selten genug sind freilich diese Momente, in denen die zeitliche Welt mir entschwindet und mein Dasein in die Ewigkeit sich emporhebt. Ihr Wert entschädigt für die Kürze ihrer Dauer. Aber wenn ich Umschau unter den Menschen halte und ihr Leben und Treiben betrachte, so verberge ich mir nicht, daß der Genuß dieser Ewigkeit uns allen nur wenig und vielen gar nicht zuteil wird.

Wer in das Triebleben der alltäglichen Bedürfnisse, in das Gewebe seiner auf Zeitliches, auf Vergängliches gerichteten Wünsche und Leidenschaften eingesponnen ist, oder wer in dumpfer Gleichgiltigkeit den Faden seiner Tätigkeit abspinnt, der erhebt sich vielleicht niemals zu diesem Bewußtsein eines über alle Zeiten hinausragenden Wertes.

So allein wird es mir verständlich, daß ich der Lehre begegnet bin, die Unsterblichkeit sei kein Geschenk, das uns allen in die Wiege gelegt würde, sondern ein Gut, das wir erwerben müssen und das nicht allen zuteil werde. Ich kann nicht absehen, wie man eine solche Lehre mit der gewöhnlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit in Übereinstimmung bringen kann. Gehört es zum Wesen der Seele, endlos weiter zu leben, so verstehe ich nicht, wie das nur für einige zutreffen soll und für andere nicht; und gehört es nicht zu ihrem Wesen, so weiß ich nicht, durch welche Mittel die einzelne Seele eine Dauerhaftigkeit erwerben soll, die anderen abgeht. Will man aber unter Unsterblichkeit die Befreiung vom zeitlichen Wesen, die Erhebung in das Bewußtsein des Ewigen verstehen, so begreife ich, wie man dieser Zeitlosigkeit mitten im Laufe des Lebens teilhaftig sein kann, und ich weiß zugleich, daß diese Erhebung vielen von der Wiege bis zur Bahre unbekannt bleibt. Sie treiben dahin in dem großen Strome, und sie kennen das Ufer nicht, an dem sie ankern könnten.

Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandellose, Ewige in der Gestalt des Wertbewußtseins zum Durchbruch. Dann fällt meine eigene kleine Existenz mit allen ihren in dem zeitlichen Ablauf der Dinge begründeten Interessen von mir ab, und ein Allgemeingiltiges, ein Überindividuelles kommt in der Tiefe meines Lebens zum Vorschein. In solchem Augenblick werde ich aus der Ewigkeit heraus neu geboren: in meine zeitliche Existenz

tritt das Ewige ein. Darin also, sehe ich, besteht das Rätsel der „Wiedergeburt", daß ich mich selbst vergesse. Solange mein Denken, Fühlen und Wollen nur in meiner zeitlich bestimmten Individualität seine Ursache hat, rauscht es in dem großen Lärm der Dinge dahin; sobald es aber in dem Bewußtsein des Allgemeingiltigen begründet ist, hebt es sich aus dem trüben Gewirr der Zeit empor in den Äther der Ewigkeit. Ich muß sterben, um unsterblich zu sein. Das Beste, was ich als Individuum tun kann, besteht darin, mich zu vergessen und das Allgemeingiltige zu ergreifen, das über uns allen als Maß und Ziel waltet.

Dies Ewige, Allgeltende, daran ich mich klammere, um über dem Zeitstrom den festen Halt zu gewinnen, — die Menschen mögen es sich vorstellen und es nennen, wie sie wollen! Ich nahe mich ihm, wenn ich mit ernster Forschung meine Gedanken der strengen Norm unterwerfe und den Rhythmus des Geschehens zu verstehen suche, der, als das Bleibende im Wechsel, ein Abglanz der Herrlichkeit des Ewigen ist: — ich erlebe es, wenn die höchsten Güter der Menschheit mein Herz höher schlagen lassen und wenn siegreich über alle meine Wünsche das ewige Gebot in mir sich bestimmend erhebt: — ich genieße es, wenn ich mit begierdeloser Anschauung das reine Bild der Dinge, wie es allen erscheinen sollte, in mich sauge. Immer kommt es darauf an, daß das Zeitliche sich mir in das Zeitlose, das Seiende in das Seinsollende verwandle. Der Ewigkeit sind wir gewiß, wenn aus dem Gewirr der Meinungen wir uns retten in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, — wenn all das leidenschaftliche Drängen unserer Wünsche auszittert vor dem willensstarken Bewußtsein der Sittlichkeit, — wenn, allen Wunsches bar, wir das problembekümmerte Haupt zu seliger Ruhe niederlegen in den Schoß der Kunst.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in TUBINGEN.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Georg Mehlis.

I. Band:

Inhalt des ersten Heftes (April 1910):

„Logos" **Heinrich Rickert,** Freiburg i. B., Vom Begriff der Philosophie. **Émile Boutroux,** Paris, Wissenschaft und Philosophie. **Georg Simmel,** Berlin, Zur Metaphysik des Todes. **Benedetto Croce,** Neapel, Ueber die sogenannten Wert-Urteile. **Karl Vossler,** Würzburg, Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von „richtig" und „wahr" in der Sprachwissenschaft. **Leopold Ziegler,** Karlsruhe, Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. **Richard Kroner,** Freiburg i. B., Henri Bergson. — Aus der Einführung in die russische Logosausgabe. Notizen.

Inhalt des zweiten Heftes (September 1910):

Ernst Troeltsch, Heidelberg, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. **Wilhelm Windelband,** Heidelberg, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. **Benardino Varisco,** Rom, Das Subjekt und die Wirklichkeit. **Georg Simmel,** Berlin, Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur. **Jonas Cohn,** Freiburg i. Br., Wilhelm Meisters Wanderjahre, ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart. **Karl Joël,** Basel, Gefahren modernen Denkens. **Friedrich Steppuhn,** Moskau, Friedrich Schlegel Notizen.

Inhalt des dritten Heftes (März 1911):

Edmund Husserl, Göttingen, Philosophie als strenge Wissenschaft. **Peter v. Struve,** St. Petersburg, Ueber einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken. Zur Würdigung der heutigen Krise in der Nationalökonomie. **H. Cornelius,** Die Erkenntnis der Dinge an sich. **Leopold Ziegler,** Ettlingen bei Karlsruhe, Wagner. Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks. **Graf Hermann Keyserling,** Rayküll i. Estland, Zur Psychologie der Systeme. Notizen.

II. Band:

Inhalt des ersten Heftes (Juni 1911):

Georg Simmel, Berlin, Der Begriff und die Tragödie der Kultur. **Heinrich Rickert,** Freiburg i. B., Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. **Georg von Lukács,** Budapest, Metaphysik der Tragödie. **Sergius Hessen,** St. Petersburg, Mystik und Metaphysik. **Viktor Weizsäcker,** Stuttgart, Neovitalismus. Notizen.

Abonnementspreis für den Band von 3 Heften M. 9.—.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in TÜBINGEN.

E. Lask:

Fichtes Idealismus und die Geschichte.

8. 1902. M. 6.—.

Die Logik der Philosophie
und die Kategorienlehre.

Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form.

Groß 8. 1911. M. 6.—, gebunden M. 7.50.

Die Lehre vom Urteil.

(In Vorbereitung.)

Heinrich Maier:

Logik und Erkenntnistheorie.

(Aus den Philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart.)

Groß 8. 1900. M. 1.—.

Psychologie des emotionalen Denkens.

Groß 8. 1908. M. 18.—.

An der Grenze der Philosophie.

Melanchthon — Lavater — David Friedrich Strauss.

8. 1909. M. 7.60, gebunden M. 9.—.

H. Ehrenberg.

Kritik
der
Psychologie als Wissenschaft.

Forschungen nach den systematischen Prinzipien der Erkenntnislehre Kants.

Groß 8. 1910. M. 6.40.

K. Oesterreich.

Die deutsche Philosophie
in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts.

Klein 8. 1910. M. 1.—.

ARTIBUS INGENUUS
J.C.B.
1891

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21083 4468

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

DEC 2 4 2004		
DEC 1 4 2004		

Brigham Young University